Ш. 1 В. Ед. хр.

# Дорис.

1863

(Ед

2.

<36624502790019 S

<36624502790019

Bayer. Staatsbibliothek

# Dr. Daniel Georg Conrad von Cölln's

weil. Consistorialraths und Professors der Theologie in Breslau

# biblische Theologie

mit einer Nachricht

über

des Verfassers Leben und Wirken

herausgegeben

Bibliothek

von

**Dr. David Schulz.**

---

## Zweiter Band.

Die biblische Theologie des neuen Testaments.

---

**Leipzig 1836,**

Verlag von Johann Ambrosius Barth.

Abg/50/1175

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

# Inhalt des zweiten Theils.

## Die biblische Theologie des neuen Testaments.

### I. Die Lehre Jesu.

#### Allgemeiner Theil.

Leben Jesu; Quellen und Grundcharakter seiner Lehre.

#### Erster Abschnitt.

Lebensverhältnisse Jesu aus dem religiösen Standpunkte betrachtet.

§. 132. Vorbereitende Wirksamkeit des Täufers.
§. 133. Verhältniß Jesu zum Täufer.
§. 134. Religiöse Bildungsgeschichte Jesu.
§. 135. Lehre und Lehrvortrag Jesu.
§. 136. Zweck Jesu.
§. 137. Thaten Jesu.
§. 138. Letzte Schicksale Jesu.

#### Zweiter Abschnitt.

§. 139. Quellen für die Lehre Jesu.

#### Dritter Abschnitt.

§. 140. Religiöser Grundcharakter der Lehre Jesu.

#### Besonderer Theil.

Darstellung der einzelnen Religionsbegriffe der Lehre Jesu.

A. Unsymbolische Religionslehre.

## Erster Abschnitt.

### Die Lehre vom göttlichen Wesen und seinem Verhältniß zur Welt.

#### Erstes Hauptstück.

§. 141. Das göttliche Wesen an sich betrachtet.

#### Zweites Hauptstück.

§. 142. Das göttliche Wesen nach seinem Verhältniß zur Welt.
§. 143. Die Lehre vom Gebete nach ihrem Zusammenhange mit der Vorsehungslehre.

## Zweiter Abschnitt.

### Die Lehre von den erschaffenen Geistern und ihrem Verhältniß zum göttlichen Wesen.

#### Erstes Hauptstück.

Die Lehre von den übermenschlichen Geisterwesen.

§. 144. Angelologie.
§. 145. Dämonologie.

#### Zweites Hauptstück.

Die Lehre vom Menschen und seinem Verhältniß zu Gott.

1) Der Mensch als geistiges Wesen an sich betrachtet.

§. 146. Unsterbliche Natur der menschlichen Seele.
§. 147. Sittliche Anlagen des Menschen und sittlicher Verfall desselben.
§. 148. Die Grundsätze des sittlichen Lebens.

2) Der Mensch nach seinem religiösen Verhältnisse zum göttlichen Wesen.

§. 149. Einleitung.
§. 150. Die frühere vorbereitende Offenbarung Gottes.
§. 151. Die Offenbarung Gottes durch seinen Sohn.
§. 152. Die fortgehende Offenbarung durch den Geist Gottes.

## Anhang.

§. 153. Die Dreiheit des göttlichen Wesens oder Gott als Vater, Sohn und Geist.

### B. Symbolische Lehre vom Reiche Christi.

§. 154. Einleitung.

## Erster Abschnitt.

§. 155. Idee des Reiches Christi.

## Zweiter Abschnitt.

§. 156. Verhältniß des Reiches Christi zu den früheren theokratischen Formen.

## Dritter Abschnitt.

Verhältniß der Person Jesu zur neuen theokratischen Stiftung (Christologie).

§. 157. Jesus erklärt sich für den Christ oder Messias.
§. 158. Beglaubigung der Messianität Jesu.
§. 159. Die messianischen Verrichtungen oder das Werk Jesu.

## Vierter Abschnitt.

Das Reich Christi nach seiner irdischen Erscheinung.

### Erstes Hauptstück.

Bedingungen der Theilnahme am Reiche Christi.

§. 160. Aufhebung der früheren Bedingungen für die Theilnahme an der Theokratie.
§. 161. Die Sinnesänderung (μετάνοια) als erste Bedingung der Theilnahme am Reiche Christi.
§. 162. Das gläubige Vertrauen (πίστις) als zweite Bedingung der Theilnahme am Reiche Christi.

### Zweites Hauptstück.

Aeußere Zeichen der Theilnahme am Reiche Christi.

§. 163. Die Taufe.
§. 164. Das Abendmahl.
§. 165. Die äußere Gemeinschaft der Mitglieder des Reiches Christi (ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ).

## Fünfter Abschnitt.

Das Reich Christi nach seiner idealen Vollendung in der zukünftigen Zeit.

§. 166. Die Wiedererscheinung des Christ.
§. 167. Der Christ als Beleber der Todten und Weltrichter.
§. 168. Die Vollziehung der richterlichen Urtheilssprüche des Christ. Ewige Belohnungen und Strafen.

# II. Die Lehre der Apostel.

## Allgemeiner Theil.

Leben der Apostel; Quellen und Grundcharakter ihrer Lehre.

### Erster Abschnitt.

Lebensverhältnisse der Apostel aus dem Gesichtspunkte ihrer religiösen Entwickelung.

§. 169. Geschichte der Apostel während des Lebens Jesu auf Erden.
§. 170. Geschichte der Apostel nach der Auferstehung Jesu.
§. 171. Geschichte des Apostels Paulus.

### Zweiter Abschnitt.

§. 172. Quellen für den Lehrbegriff der Apostel.

### Dritter Abschnitt.

Religiöser Grundcharakter des apostolischen Lehrbegriffs.

§. 173. Gemeinschaftliche Grundlage.
§. 174. Palästinensischer Lehrtypus der Apostel.
§. 175. Alexandrinischer Lehrtypus.
§. 176. Paulinischer Lehrbegriff.

---

## Besonderer Theil.

Darstellung der einzelnen Religionslehren der Apostel.

§. 177. Vorerinnerung.

### A. Unsymbolische Religionslehre.

### Erster Abschnitt.

Die Lehre vom göttlichen Wesen und seinem Verhältnisse zur Welt.

#### Erstes Hauptstück.

Das göttliche Wesen an sich betrachtet.

§. 178. Dasein, Namen und Einheit des göttlichen Wesens.
§. 179. Metaphysische Natur des einigen göttlichen Wesens.
§. 180. Intellectuelle Natur des göttlichen Wesens.
§. 181. Sittliche Natur des göttlichen Wesens.

### Zweites Hauptstück.

Das göttliche Wesen nach seinem Verhältnisse zur Welt.

§. 182. Die Erschaffung der Welt durch das göttliche Wesen.
§. 183. Die Erhaltung der Welt durch das göttliche Wesen.
§. 184. Die Regierung der Welt durch das göttliche Wesen.
§. 185. Die Lehre von der Wirksamkeit des Gebets nach ihrem Zusammenhange mit der Vorsehungslehre.

## Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von den erschaffenen Geistern und ihrem Verhältniß zum göttlichen Wesen.

### Erstes Hauptstück.

Die Lehre von den übermenschlichen Geisterwesen.

1) Angelologie.

§. 186. Angelologie der judaisirenden Schriften des N. T.
§. 187. Paulinische Angelologie.
§. 188. Johanneische Angelologie.

2) Dämonologie.

§. 189. Dämonologie der judaisirenden Schriften des N. T.
§. 190. Johanneischer Lehrbegriff.
§. 191. Paulinische Dämonologie.

### Zweites Hauptstück.

Die Lehre vom Menschen und seinem Verhältniß zum göttlichen Wesen.

1) Der Mensch als geistiges Wesen an sich betrachtet.

§. 192. Unsterbliche Natur der menschlichen Seele.
§. 193. Sittliche Anlagen des Menschen.
§. 194. Sittlicher Verfall des Menschen nach Paulus.
§. 195. Grundsätze des religiös-sittlichen Lebens nach Johannes.
§. 196. Grundsätze des religiös-sittlichen Lebens nach Paulus.
§. 197. Grundsätze des religiös-sittlichen Lebens nach Jakobus und Petrus.

2) Der Mensch nach seinem Verhältniß zum göttlichen Wesen.

§. 198. Einleitung. Von der Auffassung dieses Verhältnisses überhaupt.
§. 199. Lehre der Apostel vom Geiste Gottes (πνεῦμα θεοῦ).
§. 200. Die Wirksamkeit des πνεῦμα in der vorchristlichen Zeit des alten Bundes.
§. 201. Die Wirksamkeit des πνεῦμα in Christo.
§. 202. Die Wirksamkeit des πνεῦμα in den Aposteln.

§. 203. Die Wirksamkeit des πνεῦμα in der Gemeinde Christi.
§. 204. Die sogenannten Wundergaben des Geistes (χαρίσματα τοῦ πνεύματος) in der Gemeinde.

Anhang.

§. 205. Die Dreiheit im göttlichen Wesen oder Gott als Vater, Sohn und heiliger Geist.

B. Die symbolische Lehre vom Reiche Christi.

§. 206. Einleitung.

Erster Abschnitt.

§. 207. Allgemeiner Begriff des Reiches Christi.

Zweiter Abschnitt.

§. 208. Das Reich Christi nach seinem Verhältniß zu den vorbereitenden Anstalten Gottes.

Dritter Abschnitt.

Verhältniß der Person Jesu zum Reiche des Christ oder Lehre von Jesu als dem Christ.

Erstes Hauptstück.

§. 209. Beglaubigung Jesu als des Christ oder Königs des neuen Gottesreiches.

Zweites Hauptstück.

§. 210. Menschliche Natur des Christ.

Drittes Hauptstück.

§. 211. Der in Jesu, dem Christ, wirksame Gottesgeist.

Viertes Hauptstück.

Verschiedene Zustände des Christ.
§. 212. Allgemeine Uebersicht dieses Lehrpunktes.
§. 213. Der Zustand der Erniedrigung nach seinen Hauptmomenten.
§. 214. Der Zustand der Erhöhung nach seinen Hauptmomenten.

Fünftes Hauptstück.

Das messianische Werk Jesu (Soteriologie).
§. 215. Allgemeine Uebersicht.
§. 216. Das Werk der Erlösung insbesondere.
§. 217. Das Werk der Versöhnung insbesondere.

### Sechstes Hauptstück.

Vollbringung des messianischen Werkes durch Jesum.

§. 218. Beziehung der Lehrthätigkeit Jesu auf sein messianisches Werk.
§. 219. Beziehung des heiligen Lebens und Leidens Jesu auf die Vollführung des messianischen Werkes.
§. 220. Unmittelbar versöhnende Kraft des Todes Jesu oder der Tod Jesu als Opfertod für die Menschen.
§. 221. Ausführung des messianischen Werkes durch den zur Verherrlichung erhobenen Christ.

## Vierter Abschnitt.

Das Reich Christi nach seinem Hervortreten in der gegenwärtigen Zeit.

### Erstes Hauptstück.

Bedingungen der Theilnahme am Reiche Christi.

§. 222. Aufhebung der früheren Bedingungen für die Theilnahme an der Theokratie.
§. 223. Die Sinnesänderung (*μετάνοια*) als erste Bedingung der Theilnahme am Reiche Christi.
§. 224. Das göttliche Vertrauen (*πίστις*) als zweite Bedingung der Theilnahme am Reiche Christi.
§. 225. Die göttliche Erwählung der Mitglieder oder die Gnadenwahl (*ἐκλογὴ θεοῦ*).

### Zweites Hauptstück.

Aeußere Zeichen der Theilnahme am Reiche Christi.

§. 226. Die Taufe.
§. 227. Das Abendmahl.
§. 228. Die äußere Gemeinschaft der Mitglieder des Reiches Christi (*ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ*).

## Fünfter Abschnitt.

Das ideale Reich oder das Reich Christi nach seiner zukünftigen Vollendung in der Ewigkeit.

### Erstes Hauptstück.

§. 229. Die Wiederkunft des Christ (*ἡ παρουσία τοῦ κυρίου*).

### Zweites Hauptstück.

§. 230. Die Wiederbelebung der Todten durch den Christ oder die Auferstehung.

## Drittes Hauptstück.

§. 231. Das allgemeine Gericht des Christ nach seiner Wiederkunft.

## Viertes Hauptstück.

§. 232. Die Vollendung der jetzigen Weltperiode (ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος).

# I.

# Die Lehre Jesu.

---

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

# Allgemeiner Theil.

## Leben Jesu; Quellen und Grundcharakter seiner Lehre.

---

### Erster Abschnitt.

### Lebensverhältnisse Jesu aus dem religiösen Standpuncte betrachtet[1]).

### §. 132.

#### Vorbereitende Wirksamkeit des Täufers.

Schon längst war die Stimme der Propheten unter den Juden verhallt, als sie im funfzehnten Jahre des Kaisers Tiberius wieder vernommen wurde. Um diese Zeit nämlich (Luc. III, 1.) trat an den Jordans-Ufern eine Person auf, welche nicht nur durch Tracht und Lebensweise sich als einen der alten Propheten darstellte, sondern auch durch den Geist ihrer Reden und symbolischen Handlungen die Prophetie der Hebräer erneuerte. Johannes nämlich, welchen man den Täufer nannte, weissagte jetzt, indem er das von den frühern Propheten als zukünftig beschriebene Reich Gottes als nahe bevorstehend bezeichnete, dessen wirkliches Eintreten er aber ebenso wie seine Vorgänger an die Bedingung einer gänzlichen Umwandlung der Gesinnung und des Lebens, oder an eine religiös-sittliche Sinnesänderung (*μετάνοια*) anknüpfte. Vermöge

1) Vgl. Karl Hase, das Leben Jesu, Lpz. 1829. 8. [n. Aufl. 1835. 8. Dgl. David Friedr. Strauß, das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. 1. Bd. Tüb. 1835. 8.]

der göttlichen Machtvollkommenheit der alten Propheten hielt er sich für befugt, ein neues religiöses Symbol, das Untertauchen im Jordan oder die Taufe, einzuführen, durch welches die Verpflichtung zur *μετάνοια* oder sittlichen Umänderung und Reinigung von der Sünde, als Bedingung des Eintritts in das bevorstehende Gottesreich, bildlich sollte bezeichnet werden. Um aber zu dieser *μετάνοια* kräftiger zu erwecken und anzuregen, trat er zugleich, im Geiste der alten Propheten, als kühner Sittenprediger auf und rügte das Sittenverderbniß in allen Ständen, ohne selbst die Fürsten und Priester zu verschonen. In mehren prophetischen Stellen (Ezech. **XXXVII, 23.** Zach. **XIII, 1.**) wird die Reinigung des Volkes von Sünden, welche bei dem Eintreten der messianischen Zeit statt finden soll, unter dem Bilde einer äußerlichen Abwaschung vorgestellt. Von solchen Aussprüchen, nicht aber von einem schon wirklich vorhandenen Gebrauche, scheint der Täufer bei der Einführung seines neuen symbolischen Ritus geleitet worden zu sein; wenigstens findet sich von einer Weihe der Proselyten des Judenthums durch das Untertauchen in den älteren jüdischen Denkmälern keine sichere Spur, obschon Stellen in der Gemara zeigen, daß eine solche späterhin unter den Juden Sitte wurde. Wäre sie aber auch bereits zu des Johannes Zeiten üblich gewesen, so würde doch die von ihm geforderte Taufe wirklichen Juden immer als eine auffallende Neuerung erschienen sein. Als eine solche stellte sich die geforderte Taufe (Joh. **I, 19—28.**) auch wirklich dem Synedrium dar, und die Fragen, welche dasselbe dem neuen Propheten vorlegte, zeigen, daß die Meinungen über seine Person getheilt waren. Da er nämlich mit der Erklärung hervorgetreten war: er sei bestimmt, die Lustration des Volkes vorzunehmen, welche der Eröffnung des Messiasreiches voraufgehen sollte, so mußte auch das Synedrium glauben, er halte sich selbst entweder für den Messias (*ὁ χριστός*), oder für einen der Herolde desselben, den Elias oder den Jeremias (*ὁ προφήτης*). Das Erstere lehnte Johannes nicht nur bei dieser Anfrage von sich ab, sondern er hatte auch schon früher in seinen Vorträgen ausdrücklich erklärt, der Messias werde erst nach ihm auftreten, die Würde desselben sei weit erhabener, als seine eigene, und auch die Taufe des Messias werde eine geistigere Bedeutung haben,

als die seinige, welche bloß vorbereitend sei. Er selbst taufe mit Wasser, sinnbildlich weihend für das Gottesreich, der von ihm verkündigte Messias werde mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen d. i. er werde die Seinigen mit dem Feuer der heiligen Begeisterung erfüllen und sie dadurch zu wirklichen Mitgliedern des Gottesreiches weihen, Matth. **III, 11. 12.** Marc. **I, 7. 8.** Luc. **III, 16. 17.** vgl. Joh. **I, 26** f. Ap. Gesch. **I, 5.** Die zweite Anfrage, ob er sich für einen von den erwarteten Herolden des Messias halte (Joh. **I, 21.**), beantwortete er gleichfalls verneinend, weil er im eigentlichen Sinne weder für den Elias, noch für den Jeremias gehalten sein wollte; daß er aber demungeachtet sich als einen Herold des Messias betrachtete, hatte er in seinen Lehrvorträgen erklärt, Matth. **III, 11.** Marc. **I, 7.** Luc. **III, 16.** und dies gab er auch in seiner Antwort an das Synedrium zu erkennen. Darum konnte auch Malach. **III, 23. 24.** auf ihn angewendet werden, sobald man dabei nur nicht an eine persönliche Wiedererscheinung des Elias, sondern an einen Propheten dachte, welcher mit gleichem Feuereifer, als Elias, wirkte. So scheint der Vater des Täufers, der Priester Zacharias, diesen Ausspruch verstanden und auf seinen Sohn bezogen zu haben, Luc. **I, 17.**, und in diesem Sinne sagt auch Jesus Matth. **XI, 14.**: man könne den Johannes, wenn man wolle, für den Elias halten, und der Elias werde Alles wiederherstellen (*ἀποκαθιστάνειν*), nämlich die frühere sittliche Strenge und den Geist der Eintracht unter dem Volke. Er wird, wie der Prophet verheißen, die Herzen der Väter zu den Kindern kehren und die Widerspenstigen zur Gesinnung der Gerechten, und dem Herrn ein bereitetes (empfängliches) Volk zurüsten, Matth. **XVII, 10—13.** Marc. **IX, 11—13.**

Die Jugendgeschichte des Täufers, welche Lucas Kap. **I.** erzählt, ist in das Dunkel der Sage gehüllt. Seine Geburt erfolgte nach diesem Berichte unter ähnlichen wunderbaren Umständen, als die eines Moses, eines Simson, eines Samuel. Auf jeden Fall aber führt sie auf die zu Grunde liegende Thatsache, daß der priesterliche Vater, durch auffallende Vorbedeutungen veranlaßt, von dem Sohne seines Alters jene vorbereitende Thätigkeit für den Messias erwartete, so daß vorauszusetzen ist, er werde ihn dieser Erwartung gemäß auch

erzogen haben. Daraus erklärte sich denn auch die Bildungsgeschichte dieses Propheten, über welche es an allen bestimmten Nachrichten fehlt.

Seinen blutigen Tod zog sich der Täufer zu durch die Strenge seiner sittlichen Grundsätze und durch die Rücksichtslosigkeit, womit er dieselben vor dem Tetrarchen Antipas aussprach, Matth. **XIV, 1—12.** Marc. **VI, 14—29.** Luc. **III, 19** f. **IX, 7—9.** Besorgniß vor Volksbewegungen, welche der starke Anhang des kühnen Reformators erzeugen möchte, konnten bei der Rache des Tetrarchen mitwirken, und wenn Josephus **Archaeol. XVIII, 5, 2.** diese letztere als die Ursache der Hinrichtung angibt, so findet er sich nicht in einem eigentlichen Widerspruche mit dem Evangelisten.

## §. 133.

### Verhältniß Jesu zum Täufer.

Während Johannes am Jordan taufte, kam auch ein Galiläer, Jesus genannt, aus Nazareth hin, um sich der Taufe zu unterwerfen. Er muß dem Täufer seiner sittlichen Reinheit nach schon bekannt gewesen sein, denn Johannes glaubt eher selbst einer Lustration zu bedürfen, als diesen zu einer solchen verpflichten zu müssen. Jesus aber, obgleich späterhin selbst Urheber der Läuterung seines Volkes, und ihrer für seine Person unbedürftig, unterwarf sich dennoch der Taufe, nicht bloß aus Demuth, sondern weil es billig war, daß er in eigner Person die heiligen Institute seiner neuen Stiftung weihte oder alle Gerechtigkeit derselben erfüllte (*πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*) Matth. **III, 15.**, dann aber auch, weil er durch die Taufe feierlich für seinen Beruf inaugurirt werden oder die unmittelbare Bestätigung für seine göttliche Sendung empfangen sollte. Denn während die heilige Handlung vollzogen wurde, zeigten sich bedeutsame Zeichen, aus denen man erkannte, daß der göttliche Geist in seiner Fülle auf ihn herabgekommen sei. Zugleich vernahm der Täufer eine himmlische Stimme, welche aussagte, daß der Täufling der geliebte Gottessohn oder der erwartete theokratische König sei, Matth. **III, 16.** Marc. **I, 10.** Luc. **III, 21. 22.** Der Täufer hatte

früher die messianische Würde Jesu nicht gekannt (nur dies liegt in den Worten *κἀγὼ οὐκ ἤδειν αὐτόν*, Joh. I, 31. 33.), wohl aber war er mit seiner sittlichen Reinheit, vermöge welcher er keiner Lustration bedurfte, bekannt (nur dies liegt in Matth. III, 14. 15., welche Stelle also keineswegs einen Widerspruch mit der vorigen enthält): aber durch eine göttliche Offenbarung waren ihm schon früher die Zeichen angegeben worden, an welchen er den Messias (den mit dem heiligen Geiste Taufenden) erkennen sollte, Joh. I, 33. [2]). Da nun diese Zeichen bei der Taufe Jesu eintraten, so erkennt er ihn auch sofort als den Gottessohn und verkündigt ihn als einen solchen, Joh. I, 34.; er erklärt, daß die Würde desselben größer sei, als seine eigene, Joh. I, 30.; daß er nur deshalb seine Wassertaufe eingeführt habe, um das Volk auf die Erscheinung desselben vorzubereiten V. 31., den er, um seine fromme Ergebung und seinen sanften Sinn anzuzeigen, das Lamm Gottes (*ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*) nennt, V. 29. 36. Durch solche Aeußerungen des Täufers wurden nun einige seiner Schüler bewogen, zu Jesu überzugehen und so bildete sich der Anfang einer eigenen Schule Jesu, Joh. I, 35 — 52. Die Ueberlieferungen Luc. I, 39 — 56., nach welchen die Eltern beider Männer mit einander verwandt waren und sich schon vor der Geburt der Söhne über die großen Erwartungen, welche sie von ihnen hegten, unter einander verständigt hatten, könnten den Verdacht erwecken, daß eine Verabredung beider Männer statt gefunden habe, wornach Johannes bloß als Mittel dienen sollte, das Volk auf Jesum und seine messianischen Ansprüche vorzubereiten. Dieser Verdacht aber wird gehoben durch die Stelle Joh. I, 31., welche wenigstens so viel deutlich zeigt, daß Johannes vor der Taufe mit den messianischen Ansprüchen Jesu unbekannt war und daß ihn erst die Ereignisse bei der Taufe selbst dahin führten, solche bei

[2]) Genau verhalten sich die verschiedenen Angaben der Evangelisten also: Nach Johannes wurde die himmlische Erscheinung dem Täufer, nach Matth. und Marc. Christo zu Theil; Lucas referirt bloß, daß dieselbe erfolgt sei. Nach Matth. lautete die Stimme vom Himmel: Dieser ist mein lieber Sohn, u. s. f. (Vgl. die Verklärungsgeschichte Matth. XVII, 5. Marc. IX, 7. Luc. IX, 35.) nach Marc. und Luc.: Du bist mein lieber Sohn, u. s. w.] D. H.

ihm anzuerkennen. Auch fand späterhin nicht volle Uebereinstimmung zwischen beiden statt. Anfangs zwar, als der Eindruck der Zeichen bei der Taufe noch mächtig fortwirkte, verwies Johannes auf Jesum gradezu als auf den Messias, Joh. **I, 29. 34. III, 27—36.**; als aber Jesus selbst mit der offenen Erklärung seiner Würde zögerte, erwachten Zweifel bei dem damals gefangenen Johannes, welche ihn veranlaßten, die Frage an Jesum zu richten, ob er derjenige sei, der da kommen sollte, Matth. **XI, 3.** Bedenkt man, daß Johannes damals im Gefängnisse saß und sich in drohender Todesgefahr befand, aus welcher er nach jüdischen Erwartungen durch den von ihm angekündigten Messias gerettet zu werden hoffen durfte, so scheint jene Frage zugleich eine versteckte Aufforderung zu enthalten, Jesus möge seine Befreiung bewirken, indem er als Messias hervortrete. Der Täufer scheint also den wahren Zweck des messianischen Reiches nicht vollständig gefaßt, wenigstens die Vorstellung nicht ganz aufgegeben zu haben, daß der Messias sich auch als äußerer Helfer der Frommen seines Volks aus der Gewalt ihrer Feinde bewähren müsse. In Beziehung darauf erklärte Jesus, daß, so erhaben auch die prophetische Würde des Täufers sei, doch der Geringste im Himmelreiche größer sei d. h. eine richtigere Ansicht des Himmelreiches besitze, und in sofern höher stehe, als der Täufer, Matth. **XI, 11.** Dem Umstande, daß die Erwartungen des Johannes unerfüllt blieben und Jesus ihn nicht von Herodes errettete, scheint man auch die spätere Abneigung der Johannesjünger gegen Jesum zuschreiben zu müssen, denn nach der Hinrichtung des Täufers traten sie nicht zu Jesu über, sondern scheinen sich alsbald zu einer eigenen Secte, welche fortwährend auf eine zukünftige Erscheinung des Messias glaubte vorbereiten zu müssen, gebildet zu haben, daher noch Apg. **XVIII, 25. XIX, 1—4.** solche vorkommen, welche nur die Taufe des Johannes empfangen hatten, ohne von Jesu etwas zu wissen.

## §. 134.

### Religiöse Bildungsgeschichte Jesu.

Die Jugendgeschichte Jesu, welcher bei der Taufe etwa das dreißigste Jahr erreicht hatte (Luc. **III, 23.**), enthält

wenig Andeutungen, welche über den Entwickelungsgang seiner religiösen Bildung belehren könnten. Man sah sich genöthigt, aus der Beschaffenheit seiner Lehre und seines religiösen Institutes selbst auf die Umstände zurückzuschließen, welche auf seine religiöse Bildung mögen Einfluß geäußert haben. Nun zeigt sich aber, wenn man seine Lehrvorträge sorgfältig prüft, eine sehr genaue Kenntniß der heiligen Nationalschriften ihrem tieferen religiösen Geiste nach. Auch hat seine Jugendgeschichte eine Erzählung aufbewahrt, nach welcher er bereits als zwölfjähriger Knabe durch seine Kenntniß der heiligen Schriften die Gelehrten seines Volks in Verwunderung setzte, Luc. II, 46. 47. — eine Notiz, von der man bei der Erklärung seines eigenthümlichen Bildungsganges vornämlich auszugehen hat. Die Mittel, zur genauen Kenntniß der Religionsschriften zu gelangen, standen damals allen Juden in den Synagogen, sowie in den Schulen der Gesetzkundigen offen. Daß Jesus aber in ihnen gebildet worden, läßt schon der Umstand vermuthen, daß er bei seinem Besuche in Jerusalem schon als Knabe sich an eine solche Schule im Tempel sogleich anschloß; auch führt dahin die Gewandtheit, mit welcher er bald nach dem Antritte seines Lehramts als Vorleser und Deuter des Gesetzes in der Synagoge seiner Vaterstadt auftrat, Luc. IV, 16 ff. 31. Marc. I, 21. Daß er sich der Ausübung eines Handwerks bisher gewidmet hatte (er heißt ὁ τέκτων Marc. VI, 3.), konnte ihn nicht daran verhindern, sich eine tiefere Kenntniß des Gesetzes zu verschaffen, denn es war Vorschrift, daß die Gesetzkundigen ein Handwerk erlernen mußten, um sich ihren Unterhalt zu sichern (vgl. Apg. XVIII, 3. u. d. Erkl. das.). Die tiefere Kenntniß des Gesetzes hatte ihn aber gelehrt, daß dasselbe eine Vervollständigung (πληρῶσαι Matth. V, 17.) bedürfe. Der sittliche Geist desselben sollte fortdauernd herrschen, aber ohne die nationellen Beschränkungen, welche der Ausübung der sittlichen Vorschriften Hindernisse in den Weg gelegt hatten; die symbolische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen sollte erweitert, vergeistigt und damit auch eine Erneuerung des symbolischen Cultus herbeigeführt werden, durch welche die Symbole selbst veredelt würden; dem eingerissenen Buchstabendienste sollte eine freie Deutung des Gesetzes im Sinne der Propheten entgegentreten

und auf diesem Wege dann endlich die Hoffnung der Propheten zur Erfüllung gelangen, daß aus der beschränkten Theokratie eine allgemeine oder ein allumfassendes geistig sittliches Reich Gottes hervorgehen werde. In der näheren Bestimmung der einzelnen Dogmen aber wurde Jesus allerdings auch durch weise Berücksichtigung der herrschenden Zeitbildung geleitet, so daß er Einzelnes von den herrschenden Meinungen der Schulen sich zwar aneignete, aber in einen neuen Zusammenhang brachte und in einer veredelten Gestalt darstellte. Daher bemerkt man einzelne Aehnlichkeiten mit seiner Lehre bei allen den Hauptsecten, in welche damals das Judenthum sich theilte. Sie treten am stärksten hervor in der geheimen Gesellschaft der Essäer, welche sich der christlichen Gesellschaft nicht nur durch manche sittlichen Grundsätze, sondern auch in manchen äußeren Einrichtungen nähert; sie verrathen sich selbst in dem von Jesu so gründlich bestrittenen Pharisäismus, aus welchem neben der Auferstehungslehre auch manche mit ihr zusammenhängende jüdisch-messianische Erwartungen in den Christianismus übergingen; man erkennt sie in dem Sadducäismus, dessen Eifer gegen die willkürliche Auctorität der Ueberlieferung, gegen Buchstabenwesen und Schriftverdrehung, dessen reine moralische Grundsätze dem Geiste des Christianismus entsprachen. Selbst die entfernter liegende alexandrinisch-hellenistische Bildung der damaligen Zeit verräth in einzelnen Beziehungen Verwandtschaft mit dem Christenthume, dessen Speculationen über den Gottessohn und seine Einheit mit dem Vater, dessen freie allegorische Behandlung des A. T. an den alexandrinischen Logos und an die Interpretationsmethode der Alexandriner erinnern. Dabei ist jedoch keine dieser herrschenden Richtungen des Judenthums in das Christenthum übergegangen, vielmehr läßt sich neben der Uebereinstimmung immer noch ein recht entschiedener Gegensatz nachweisen. Die superstitiöse Geheimnißkrämerei der Essäer und ihre sklavisch-ängstliche Sabbathsfeier widerspricht dem freien Geiste des Christenthums; die menschenfeindliche Härte und der entschiedene Unglaube der Sadducäer contrastirt mit der Milde, der frommen Hingebung und der freudigen Hoffnung, welche das Christenthum athmet; die thörichten Zahlen- und Buchstabenspielereien der Alexandriner sind unvereinbar mit dem großartigen Geiste Jesu. Die Lehre Jesu

trat also nicht bloß mit dem Pharisäismus, sondern mit allen damals herrschenden religiösen Richtungen der Juden in Opposition und kann aus keiner derselben vollständig erklärt werden. Auch zum Eklekticismus darf man nicht seine Zuflucht nehmen, um den Geist der Lehre Jesu zu erklären; denn obwohl Einzelnes bei Jesu aus andern Schulen entlehnt scheinen mag, so hängt es doch unter sich und mit dem Ganzen so genau zusammen, es ist Alles so durchaus von Einem Geiste durchdrungen, wie es in den losen Gebäuden der Eklektik niemals der Fall ist. Wenn man den Versuch machte, die Bildung Jesu aus den Rabbinen zu erklären, so ist dabei besonders dadurch gefehlt worden, daß man nach einem höchst unkritischen Verfahren sich auf Aehnlichkeiten in den jüngern Rabbinen berief, welche die Bücher der Christen bereits benutzen konnten, da doch zuvörderst kritisch auszumitteln wäre, was wirklich Lehre der Rabbinen zur Zeit Christi war. Wenn man dabei aber auch niemals zu einem ganz festen Ergebnisse gelangt, weil es äußerst schwierig ist, für die vorchristlichen Bestandtheile im Talmud außer der Tradition sichere Merkmale aufzufinden, so soll doch nicht geleugnet werden, daß nicht auch talmudische Aussprüche mit gehöriger Vorsicht zur Erläuterung der Lehre Jesu benutzt werden könnten, was schon längst von einem Lightfoot, Schöttgen, Meuschen, Wetstein u. A. geschehen ist, ohne Anstoß zu erregen.

## §. 135.

### Lehre und Lehrvortrag Jesu.

Die Lehre selbst, welche Jesus vortrug, stand weniger mit dem alten reinen Mosaismus, als mit der damals herrschenden Auffassungsweise desselben in Widerspruch. Es ist derselbe Geist, welcher die Propheten beseelt hatte, der auch in ihr wieder auflebt, nur in einer weit vollendeteren, verklärten Gestalt. Wenn das wesentlichste Geschäft der Propheten darin bestand, die Symbole der Theokratie zu deuten, die sittliche Seite des Gesetzes hervorzuheben und dem Mißbrauche seines ceremoniellen Theils vorzubeugen, so ging Jesus dem Bedürfnisse seiner Zeit gemäß noch weiter, indem er den äußern Werken des Gesetzes die Gesinnung als das Einzige entgegenstellte,

worauf der sittliche Werth des Menschen beruhe, und indem er deutlich zu verstehen gab, daß eine solche Art der Theokratie im Werden sei, welche der Symbole völlig entbehren könne, Joh. **IV, 23. 24.** Daher große Freisinnigkeit in Allem, was die Beobachtung der eingeführten Ceremonieen und Bräuche betraf, dagegen aber auch die größte Strenge, ja idealisch kühne Anforderungen in Allem, was auf die Ausbildung der sittlichen Kraft und Reinheit der Gesinnung Bezug hatte. Diese sittliche Größe, welche sich in seinen Lehrvorträgen ausspricht, wirkte aber um so sicherer, da sie sich nicht bloß in Worten äußerte, sondern durch ein göttliches Leben bethätigt wurde.

Neben dem ethischen Geiste war aber das religiöse Moment in der Lehre Jesu nicht weniger ausgebildet. Ohne sich in dialektische Unentschiedenheit und unverständliche Speculationen zu verlieren, hält dieselbe auch hier den practischen Gesichtspunct allein fest und macht die Religion zur Herzenssache. Das Wichtigste des Glaubens ist ihr das feste Vertrauen auf einen Gott der Liebe, den Vater der Menschen. Jesus weiset hin auf die Spuren dieser väterlichen Liebe Gottes in einer für Jeglichen, auch den Geringsten, Sorge tragenden Vorsehung, Matth. **VI, 26 — 34.**; er fordert bei dem Erstreben des Guten ein unbedingtes Vertrauen auf Gott, durch welches auch unübersteigliche Schwierigkeiten würden überwunden werden, Matth. **XVII, 20.**; ein Vertrauen, welches sich selbst bis über das Dunkel des Grabes hinaus erstrecken soll und Unsterblichkeit in einer seligen Auferstehung erwartet, Matth. **X, 28.**; ein Vertrauen, welches auch den Sünder zuversichtsvoll aufblicken läßt zu dem aus Liebe begnadigenden Gott, wenn er zur Sinnesänderung schreitet und treulich darin beharret. Einen sichtbaren Beweis seiner väterlichen Liebe, und den größten von allen hat aber der allein wahrhaftige Gott (ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, Joh. **XVII, 3.**) dem menschlichen Geschlechte gegeben durch die Sendung seines eingebornen oder geliebtesten Sohnes, Christus, Joh. **III, 16. 17.**, in dem die ganze Fülle der göttlichen Liebe sich kund geben soll. Er soll im Namen Gottes den Sünder ermuthigen, ihn zur Besserung führen und der göttlichen Gnade versichern, Matth. **IX, 13.**; ja selbst sein blutiger Tod soll als das Siegel des neuen Bundes der Gnade gelten und sein Blut das letzte

sein, welches zur Bestätigung des Glaubens an einen versöhnlichen Gott vergossen wird, Matth. **XXVI, 28.** Dieser Sohn Gottes ist Eins mit dem göttlichen Vater selbst, Joh. **X, 30. XVII, 22.** und obwohl seine irdische Erscheinung eine vorübergehende ist, so soll doch nach seiner Entfernung der göttliche Geist, welcher ihn beseelte, fortwährend zur Erleuchtung, Beruhigung und Besserung in den Gottvertrauenden sich wirksam zeigen, Joh. **XIV, 26. XV, 26. XIV, 13.**

Diese Lehre enthielt das Vollendetste, was aus den Keimen des Mosaismus hervorgehen konnte. Aber je mehr sich die herrschende Zeitbildung von dem ursprünglichen Geiste des Mosaismus entfernt und in wesenlose Formen desselben verloren hatte, desto schwerer mußte es auch werden, die neue geistige Denkart bei den Zeitgenossen zu wecken. Jesus wählte dazu mit großer Weisheit eine Lehrart, welche, indem sie auch dem Ungebildetsten verständlich war, zugleich die Aufmerksamkeit der Gebildeten erregen und tieferes Nachdenken hervorrufen konnte — die parabolische Einkleidung der Lehren, wobei die Bilder aus den bekanntesten Umgebungen entlehnt wurden, während ihr tieferer Sinn sich nur durch Nachdenken auffinden ließ. Einen ähnlichen Stachel zum Nachdenken gab auch die Lehrart in Sentenzen oder kurzen Sprüchen, welche einen reichen Sinn in sich schlossen und die außerdem noch den Vortheil gewährten, daß sie sich dem Gedächtnisse wie von selbst einprägten. Auch Allegorieen[3]) dienten zur Einkleidung der Lehre, zumal wenn Jesus die Bestimmung seiner eigenen Person andeuten oder auf den Geist seiner Lehre aufmerksam machen wollte. Dahin gehören die Vergleichungen seiner Person mit einem Lichte, mit einem Hirten, mit einem Weinstocke; die Vergleichung seiner Lehre mit einem himmlischen Brote, mit einem erquickenden Quellwasser ꝛc. (vgl. §. 151.). Einigemale (Joh. **XIII, 1 — 11. XX, 22.**) wurde auch von der schon bei den Propheten üblichen Lehrart in symbolischen Handlungen Gebrauch gemacht.

Der Vortrag selbst wurde an die herrschende Vorstellungsart und die jedesmalige Bildungs- und Fassungskraft der Zu-

3) Diese Art des Lehrvortrags ist bei Johannes die vorherrschende, während die übrigen drei Evangelisten mehr die sententiöse und parabolische festhalten.

hörer angeknüpft. Doch ging Jesus in dieser Anbequemung nicht so weit, daß er auch offenbare Irrthümer begünstigt und schädliche Vorurtheile geduldet hätte. Wohl aber forderte die Weisheit des Lehrers, anders zu dem Volke und anders zu den fähigern Schülern zu reden, jenem nur verdeckt anzudeuten, was diesen unverhüllt mitgetheilt wurde[4]), Matth. **XIII, 11.** Marc. **IV, 33. 34.** In dieser nach den Fähigkeiten der Hörer weise berechneten Lehrart, sowie in dem Erregenden der Vorträge selbst, lag neben der Wahrheit und Erhabenheit ihres Inhalts die Hauptursache des großen Eindruckes, welchen sie hervorbrachten. Der neue Lehrer unterrichtete, auch wenn er nicht lehren zu wollen schien; er lehrte auf eine Weise, daß ein Jeder glauben konnte, selbst gefunden zu haben, was er durch ihn angeregt erkannt hatte. Jedem wurde das Gesagte gleich nahe gelegt und Keiner konnte mit der Ausflucht durchkommen, daß es nicht für ihn gesagt sei; Keiner wurde zu-

4) Nur in dieser Beziehung kann von einer esoterischen und exoterischen Lehre Jesu die Rede sein. An sich sollte kein Theil der Lehrverkündigung als Geheimniß gelten, welches nur einer kleinen Schaar von Geweihten dürfe mitgetheilt werden. Das neue Licht sollte nicht unter dem Scheffel brennen, sondern auf dem Leuchter Allen glänzen, Matth. **V, 15. 16.**; was in das Ohr gesprochen worden, sollte von den Dächern gepredigt werden, Matth. **X, 27.** Aber von der andern Seite war auch nicht Allen der tiefere Sinn der Lehren klar, nicht Alle konnten die *μυστήρια τῆς βασιλείας* fassen, Matth. **XIII, 11.**: daher sollte mit Vorsicht und mit steter Berücksichtigung der Fähigkeiten und der sittlichen Gesinnung der Hörer gelehrt werden; man sollte die Perlen nicht vor die Säue werfen, Matth. **VII, 6.** Diese weise Zurückhaltung beobachtete Jesus selbst gegen seine vertrauteren Schüler, denen er vor der letzten Entwickelung seiner Schicksale Manches noch nicht enthüllte, weil sie noch nicht fähig waren, es zu fassen, Joh. **XVI, 12.** Einen wirklichen Esoterismus in der Lehre Christi nahm dagegen schon Clemens Alex. an, welcher glaubte, der ganze öffentliche Lehrvortrag Jesu sei paraboliſcher Art gewesen und der eigentliche Sinn seiner Reden nur den geweihteren Schülern ausgelegt worden, durch deren mündliche Vorträge sich die Deutung fortgepflanzt und als gnostische Ueberlieferung (*παράδοσις γνωστική*) bei den Kundigen erhalten habe, **Stromata I, 12. V, 10.; VI, 15.** vgl. **Euseb. H. E. III, 1.** Diese Vorstellung, welche auch in den neuern Zeiten vielen Beifall gefunden hat, bildete sich, indem man Aussprüche, wie Matth. **XIII, 11.** Marc. **IV, 33. 34.** einseitig festhielt und nicht bedachte, daß das Geheimnißvolle der Lehre hier nicht in dem Geheimhalten auch vor den Fähigen, sondern in der Zurückhaltung der vollständigen Deutung für die zum Verständniß noch nicht Herangereiften zu suchen sei.

rückgeschreckt durch das Steife und Trockene eines schulmäßigen Vortrages, aber Keinem wurde auch gestattet, dem Gefühle allein sich hinzugeben und den Verstand müßig zu lassen; immer wurde der ganze Mensch bei diesen Vorträgen in Anspruch genommen. Dies waren die Mittel, durch welche sich Jesus die Ohren des Volkes eröffnete, so daß dasselbe eingestehen mußte, er rede gewaltiger, als seine gewöhnlichen Lehrer, die Schriftkundigen und Pharisäer, Matth. **VII, 29.** Luc. **IV, 32.**, ja daß es bekennen mußte, niemals habe ein Mensch also geredet, wie dieser, Joh. **VII, 46.**

Aus den Besonderheiten der Lehrart Jesu erklärt es sich auch, warum er nichts Schriftliches hinterließ. Denn bei der schriftlichen Aufzeichnung fehlte die unmittelbare Lebendigkeit, welche der Vortrag nur durch die Anknüpfung an wirkliche Umgebungen und Individualitäten gewinnen kann. Auch mußte es schon an sich bedenklich scheinen, eine in so hohem Grade geistige Lehre an den Buchstaben zu binden und dadurch der Gefahr auszusetzen, daß bei ihr derselbe Buchstabendienst wiederkehren, welchen Jesus selbst hinsichtlich der älteren Offenbarungsschriften so durchgreifend bekämpft hatte. Daß es Jesu an der Bildung gefehlt habe, welche zur schriftlichen Aufzeichnung erforderlich war, darf wohl am wenigsten vorausgesetzt werden und würde mit der Fertigkeit im Lesen der Synagogenrollen, welche er verräth, sich nicht vereinigen lassen. Man braucht sich daher weder auf die unächte Stelle Joh. **VIII, 6. 8.**, noch auch auf den untergeschobenen Brief an Abgarus (**Euseb. H. E. I, 13.**) zu berufen, um zu beweisen, daß Jesus schreiben gekonnt habe.

## §. 136.

### Zweck Jesu[5].

Der Zweck Jesu ging nicht bloß dahin, durch Lehrvorträge zur Erleuchtung und Besserung seiner Zeitgenossen zu wirken, sondern er wollte auch eine religiöse Stiftung gründen, durch welche der Segen seiner Lehrvorträge dauernd erhalten und

5) Vgl. Fr. Volkm. Reinhard, über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf. 5 Aufl. mit Zusätzen und Anhängen von H. L. Heubner. Wittenb. 1830. 8.

weiter verbreitet werden könnte. Die Form für dieses Institut wurde ihm durch die idealische Theokratie, welche die Zeitgenossen erwarteten, gegeben; daher stellte er seine neue Stiftung dar als ein von ihm zu errichtendes Reich Gottes (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*) oder Reich des Messias (*βασιλεία τοῦ χριστοῦ*). Daß die Erklärung Jesu, er sei dazu berufen, um das Gottesreich herbeizuführen oder die messianischen Erwartungen zu erfüllen, nicht eine bloße Anbequemung nach den herrschenden Hoffnungen seiner Nation gewesen sei, zeigen die Stellen, in welchen er sich bestimmt für den Messias erklärt, sowohl vor seinen vertrauteren Schülern, Matth. **XVI, 17.**, als auch durch die feierliche Versicherung vor dem versammelten Synedrium, Matth. **XXVI, 63. 64.**, und eben so entschieden bei Johannes Kap. **IV, 25** f. gegen die Samariterinn, Kap. **IX, 35 — 37.** gegen den Blindgebornen, Kap. **XVIII, 37.** auch gegen den römischen Procurator. Solche Zusicherungen, so feierlich und bei Veranlassungen wiederholt, wo die Verheimlichung der eignen Ueberzeugung offenbar unsittlich und sträfliche Verletzung der Wahrheit gewesen wäre, setzen eigene Ueberzeugung voraus. Diese Erklärung lag auch enthalten in der bei den drei ersten Evangelisten so häufig wiederkehrenden Bezeichnung seiner Person durch *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*; denn diese Formel floß aus Dan. **VII, 13. 14.**, wo in einer Vision der zukünftige König als Sohn des Menschen erscheint. Daher legt sich Jesus den Namen Menschensohn nicht nur hinsichtlich seiner menschlichen Schicksale, Matth. **VIII, 20.**, sondern auch in Beziehung auf seine göttliche Herrlichkeit bei, Kap. **XXV, 31. XXVI, 64.** vgl. Joh. **V, 27.**; daß er aber auch die Idee des vollkommenen Menschen, des Urbildes der Menschheit, darin gefunden habe, deuten seine Reden nicht an, und es ist dies eine Ansicht, welche bloß daher entstand, daß man die philonisch-kabbalistische Lehre von dem Logos als Prototyp der Menschheit in das Christenthum hinübertrug. Die Bezeichnung Davidssohn, welche auf einen äußerlichen, für eine jüdische Theokratie berechneten Messias führt, legt sich Jesus selbst niemals bei, so häufig sie ihm auch von Andern ertheilt wird, ja er scheint sie ausdrücklich von sich ablehnen zu wollen, Matth. **XXII, 42. 43.**, sowie er denn auch niemals auf die davidische Abkunft seiner Fa-

milie verweiſet, um dadurch ſeine meſſianiſche Würde zu beſtätigen.

Den beſtimmten Erklärungen, daß er der Meſſias ſei, hat Jeſus niemals ausdrücklich widerſprochen, aber doch weicht er Matth. XI, 4. der Aufforderung des Täufers, ſich beſtimmt zu erklären, offenbar aus, indem er bloß auf ſeine wunderbaren Heilungen und ſeine Lehrthätigkeit verweiſt, und Matth. XVI, 20. unterſagt er den Apoſteln, welche ihn als Meſſias erkannt haben, ihre Ueberzeugung von ſeiner Perſon bekannt zu machen. Die herrſchenden Vorſtellungen der Juden von dem Meſſias waren von einer durchaus ſinnlichen Art; man erwartete von ihm die Befreiung von dem Drucke der Fremdlinge, eine politiſche Revolution. Hätte nun Jeſus ſich für den Meſſias erklärt, bevor er jenen Hoffnungen eine geiſtigere Richtung gegeben hatte, ſo ſtand zu befürchten, daß diejenigen, welche ſeinen Verſicherungen Glauben beimaßen, ſich leicht zu bürgerlichen Unruhen würden fortreißen laſſen, um ihn dadurch zu veranlaſſen, ihre politiſchen Hoffnungen zu erfüllen. Dieſer Gefahr, mißverſtanden zu werden, konnte er ſelbſt bei der größeſten Vorſicht dennoch nicht ganz entgehen, wie die Volksbewegungen Joh. VI, 14. 15. Matth. XXI, 8. 9. zeigen. Selbſt ſeine Schüler erwarteten noch nach ſeiner Auferſtehung von ihm eine Wiederherſtellung des Königthums in Iſrael, Apg. I, 6. Daher mußte denn Jeſus, wenn er ſeinen erhabenen geiſtigen Plan glücklich vollführen wollte, gegen den großen Haufen ſich allerdings zurückhaltend zeigen in den Erklärungen über die meſſianiſche Würde ſeiner Perſon, mit welchen er nur alsdann offen hervortreten konnte, wenn er die Gemüther hinlänglich vorbereitet fand für die Auffaſſung geiſtiger Hoffnungen, wie dies bei der Samariterinn, dem geheilten Blindgebornen und bei den Apoſteln der Fall war; oder wenn die Pflicht eine unumwundene offene Erklärung forderte, wie dies vor den Richtern, dem Synedrio und dem Procurator geſchehen mußte. Aus dieſem Verhalten Jeſu ergibt ſich auch am deutlichſten, daß ſein Plan nicht geweſen ſein kann, ein politiſches Reich zu ſtiften, obwohl manche prophetiſche Ausſprüche dahin hätten verleiten können. Nach der Vorſtellung des Wolfenbüttler Fragmentiſten u. A. hätte er dieſen Plan zwar nicht anfänglich gehabt, ſondern erſt ſpäter

gefaßt, als er bemerkte, daß sein geistiges Ideal an der Unempfänglichkeit des Volkes scheiterte. Man glaubte, dies besonders aus seinem Benehmen bei dem letzten Einzuge in Jerusalem folgern zu können, Matth. **XXI, 1 — 11.** Marc. **XI, 1 — 10.** Luc. **XIX, 29 — 44.** Joh. **XII, 12 — 15.**: aber diese tumultuarische Volksbewegung war von Jesu nicht veranlaßt, sondern durch den Zufall herbeigeführt worden. Jesus wehrte sie zwar nicht ab, sondern schien sie vielmehr zu billigen, doch nur in wiefern sie ein unwillkürlicher Ausbruch des nicht mehr zu hemmenden Wahrheitsgefühles war, Luc. **XIX, 39. 40.**, er gründete aber darauf so wenig weltliche Hoffnungen, daß er vielmehr, als er unter dem Siegesgeschrei des Volkes der Hauptstadt nahet, von den wehmüthigsten Ahnungen über sein Schicksal und die Schuld, welche die geliebte Stadt dadurch auf sich laden werde, erfüllt ist, Luc. **XIX, 41 — 44.** Dazu kommt nun noch in den letzten entscheidenden Stunden seine feierliche Erklärung vor dem Procurator, Joh. **XVIII, 36. 37.**, daß sein Reich nicht eine *weltliche* Herrschaft sein solle und daß die Königswürde, welche er sich beilege, nur die hohe Würde und Macht der Wahrheit andeute, welche zu verkünden er gekommen sei; daher er auch nur diejenigen für seine Unterthanen anerkenne, welche dieser Macht freiwillige Huldigung darbringen. Damit stimmt zunächst die frühere Erklärung überein, daß das Messiasreich nicht an irgend einem äußeren Orte sichtbar, seine Eröffnung nicht an äußeren glänzenden Erscheinungen erkennbar sei, sondern daß es sich im Innern des Menschen offenbare, Luc. **XVII, 20. 21.** Dahin zielen ferner die strengen sittlichen Anforderungen, welche durchweg an die Bürger dieses Reiches, besonders in der Bergrede, gemacht werden; denn dieser Grad von Demuth, Hingebung, Versöhnlichkeit, Wahrheits- und Menschenliebe konnte als gesetzlicher Maaßstab für einen äußeren *weltlichen* Verein von keinem Gesetzgeber gefordert werden, welchem die menschliche Natur nicht unbekannt war; er konnte seine Realität nur in einem unsichtbaren Reiche, nur in einer Harmonie der Denkart und Gesinnung finden, welche die sittlich Reinen auch bei allen äußerlichen Abstufungen und Trennungen auf das innigste vereinigt. Dieses *innere*, geistige Reich war aber allerdings schon durch die Verkündigung

der Wahrheitslehre, welche von Jesu ausging, unter den Menschen gegründet worden und übte bereits während des Lebens Jesu eine mächtige Gewalt über die Gemüther aus; es war innerlich schon in der Gegenwart vorhanden und nur seine Vollendung stand noch in der Zukunft bevor. In diesem Sinne und nicht von einer Begründung weltlicher Herrschaft oder einer Aufforderung dazu sind die Stellen Matth. **XI, 11. 12. XII, 28. XIII, 24** ff. Luc. **XVI, 16. XVII, 20** ff. zu fassen. Nur von einem geistigen Reiche der Wahrheit durfte man erwarten, daß es von geringen Anfängen zu einem unermeßlichen Umfange sich ausdehnen, Matth. **XIII, 31 — 33.**, daß der niedrige Zustand seines Stifters so wenig als die Leiden und der schreckliche Tod, die seiner warteten, ihm schaden, Kap. **VIII, 20.**, daß es durch Demuth und Nachgiebigkeit wachsen, Kap. **XX, 25. 26.** und durch den Glauben den Sieg über alle feindlichen Hindernisse davontragen werde, Matth. **XXI, 21.** Marc. **XI, 23.**

Für einen weltlichen Staat finden wir dagegen nirgends Sorge getragen; keine Vorbereitung, auch nicht die entfernteste Veranstaltung, welche dahin führen könnte; vielmehr, wäre ein solcher beabsichtigt, die unbesonnenste Zurückstoßung grade derjenigen Personen, welche man damals nothwendig für sich gewinnen mußte, wenn ein solcher Plan mit einigem Erfolge sollte realisirt werden. Und doch wollte man Jesu chiliastische Hoffnungen beilegen; man hatte eine Reihe von Stellen zusammengebracht, aus denen man schloß, Jesus habe eine nahe bevorstehende Wiederkunft seiner Person erwartet und sich der schwärmerischen Hoffnung überlassen, bei dieser werde er den Sieg davontragen über seine Feinde und dann jenes von den Juden gehoffte irdische Reich gründen. Für diese Meinung berief man sich

1) auf Stellen, in welchen so geredet wird, als ob die noch lebende Generation die Wiederkunft Christi und die eigentliche Eröffnung seines Reichs schauen werde. So heißt es Matth. **XVI, 28.**: Einige der Dastehenden würden nicht sterben, bevor sie den Menschensohn kommend in sein Reich geschaut hätten; Matth. **XXIV, 34.** heißt es, nachdem Jesus von den Zeichen seiner Wiederkunft geredet: dies Geschlecht wird nicht vorübergehen (*οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη*) bis dieses Alles eingetroffen sei, und Matth. **XXVI, 64.** redet

Jesus so, als ob auch seine Feinde Zeugen sein würden von seiner glänzenden Wiederkunft.

2) auf Stellen, in welchen von der Glückseligkeit des zukünftigen Reiches als von einer irdischen in sinnlichen Genüssen bestehenden geredet wird. Dahin gehört es, wenn das zukünftige Reich als ein Festmahl geschildert wird, an welchem alle Völker Theil nehmen würden, Matth. **VIII, 11.** u. ö.; wenn den Aposteln verheißen wird: Jesus werde in dem zukünftigen Reiche wiederum mit ihnen von dem Erzeugnisse des Weinstocks trinken, Matth. **XXVI, 29.**; wenn den zwölf Aposteln im zukünftigen Reiche zwölf Richterstühle verheißen werden, von welchen herab sie die zwölf Stämme Israels richten würden, und wenn ihnen zugleich hundertfältiger Ersatz für die aufgeopferten irdischen Güter zugesagt wird, Matth. **XIX, 27 — 29.**; wenn endlich das Gericht selbst so geschildert wird, als ob bei demselben bloß die gegenwärtigen äußeren Verhältnisse der Juden und Christen den Maaßstab des Urtheils abgeben würden, Matth. **XXV, 31** ff.

3) auf die in den apostolischen Schriften allgemein sich äußernde Erwartung einer nahebevorstehenden Wiederkunft Christi, welche voraussetze, daß Christus selbst solche Hoffnungen geweckt habe. Dazu kommt auch noch, daß chiliastische Hoffnungen allgemein grade in der ältesten Kirche verbreitet sind.

Gegen diese Ansicht streiten nun aber

1) die entschiedenen und bestimmten Erklärungen Jesu, daß sein Reich überhaupt kein äußerliches, irdisches sein solle, sondern ein innerliches geistiges Reich der Wahrheit, Joh. **XVIII, 36. 37.** Luc. **XVII, 20** ff.

2) die geistigeren Vorstellungen, welche er in andern Stellen von dem Zustande in dem zukünftigen Reiche gibt; vgl. Matth. **XXII, 30.** in der Auferstehung (dem Zustande nach der Auferstehung s. v. a. *παλιγγενεσία* Matth. **XIX, 28.**) wird man nicht heirathen noch verheirathen, sondern gleich den Engeln leben; Joh. **XIV, 2** f., wo von Wohnungen im Hause des Vaters die Rede ist und Christus wiederkehren wird, um die Seinen zu sich zu nehmen, damit auch sie seien, wo er ist.

3) die Ruhe und Klarheit des Geistes, welche Jesus im

Angesicht des Todes zeigt und die mit schwärmerischen Erwartungen von einem irdischen Reiche sich nicht vereinigen läßt.

Um die Stellen, in welchen von dem Himmelreiche als einem nahe bevorstehenden irdischen und sinnlichen die Rede ist, mit den geistigen Hoffnungen Jesu zu vereinigen, schlug man einen doppelten Weg ein und faßte sie entweder in einem durchaus uneigentlichen Sinne oder erklärte sie für Accommodation.

Daß jene Stellen in einem uneigentlichen Sinne zu nehmen seien, dafür spricht die Lehrart Jesu, der sich ja gewöhnlich einer uneigentlichen Darstellung bedient und durch Parabeln und Allegorieen zu lehren pflegt. Wenn er nun die Eröffnung seines Reiches als nahe bevorstehend schildert, so will er damit bloß andeuten, daß seine Religion in kurzer Zeit den Sieg über das Judenthum davontragen werde, was auch mit der Zerstörung des jüdischen Staates und der damit verbundenen Auflösung des Tempel- und Opferdienstes schon eintrat, zu einer Zeit, in welcher noch viele aus der damaligen Generation am Leben sein konnten. Sowie ferner, meinte man, im A. T. die Strafgerichte Gottes über die Völker unter dem Bilde einer sichtbaren Erscheinung Gottes geschildert würden, so beschreibe nun auch Jesus analog die Strafgerichte über die Juden, die Feinde des Christ, als eine Wiederkunft des Christus (Christophanie). Auf eine solche Wiederkunft allein müßten namentlich die Reden Matth. XXIV. XXV. bezogen werden und auch das messianische Gericht, Matth. XXV, 31 ff. sei nur als eine Beschreibung dieses bevorstehenden Strafgerichts über die Juden zu verstehen. Daher werde es denn auch erklärlich, warum dabei die gegenwärtigen Verhältnisse der Juden und Christen allein berücksichtigt würden und warum namentlich der Grad von Unterstützung, welche man Christen habe angedeihen lassen, dem Richter als Maaßstab seines Urtheils gelte. Christus habe ferner in andern Stellen das Gericht als ein innerliches und daher auch jederzeit gegenwärtiges geschildert, (z. B. Joh. III, 18. wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet; Kap. XII, 48. wer meine Worte nicht aufnimmt, der hat schon seinen Richter) und den Lohn als bereits mit der Tugend (der Beobachtung der Vorschriften Christi) zugleich gegeben dargestellt, Joh. XIV, 21. Dieselbe Vorstellung habe nun wahrscheinlich bildlich aus-

gedrückt werden sollen, wenn von der Nähe des messianischen Gerichts geredet und der Gottvertrauende deshalb zu steter Wachsamkeit aufgefordert wurde. Endlich die Schilderungen des Glückes im messianischen Reiche als eines sinnlichen habe man als bildliche Beschreibung einer geistigen Glückseligkeit zu fassen. — Gegen diese Ansicht spricht aber 1) daß in solchen Aussprüchen Jesu das Parabolische des Vortrags keineswegs ausdrücklich angedeutet wird, wie es sonst der Fall zu sein pflegt, sondern daß sie vielmehr ganz eigentlich zu reden scheinen; und 2) daß die Bilder selbst sich auf das genaueste anschließen an die damaligen sinnlichen Messiashoffnungen der Juden. Da nämlich diese sich das Messiasreich auch als ein Festmahl, als eine Herrschaft über die Völker, als einen reichen irdischen Besitz für die Auserwählten Gottes dachten, so war vorauszusehen, daß solche Aeußerungen Jesu von seinen Zuhörern auch würden im eigentlichen Sinne genommen und wirklich von sinnlichen Hoffnungen gedeutet werden.

Wenn man diese Stellen als Accommodationen erklärte, so ging man von der Bemerkung aus, daß auch die Apostel nicht frei gewesen seien von der Erwartung eines sinnlichen Reiches. Dahin führen Aeußerungen derselben, wie Matth. **XX, 20** ff. **XVIII, 1** ff., wornach sie sich einen äußeren Rangunterschied im Messiasreiche dachten, Kap. **XIX, 27.**, wornach sie irdischen Ersatz für ihre Aufopferungen um der Sache Christi willen hofften; sowie die öfteren Mißverständnisse solcher Reden Jesu, welche die geistige Ansicht aussprechen, Joh. **XIV, 5. 8. XVI, 16** ff., und die Erwartung einer Wiederherstellung des Königthums in Israel, Apg. **I, 6.** Luc. **XXIV, 21.**; ja es wurden sogar die sinnlichen Beschreibungen, welche Jesus von seinem Reiche gibt, zuweilen grade durch solche Aeußerungen seiner Schüler herbeigeführt; so die ganze Rede Matth. **XXIV. XXV.** (vgl. **XXIV, 3.**) und die Schilderung Matth. **XIX, 28** f. Solche Vorstellungen, die er doch nicht auf einmal ausrotten konnte, habe Jesus bisweilen scheinbar aufgenommen, um die geistigen entweder an sie anzuknüpfen oder allmählich zu diesen hinzuleiten. Eine solche Anbequemung sei wegen der herrschenden Befangenheit in den beschränkten Vorstellungen nothwendig gewesen,

und zulässig, weil sie nicht zu praktischen Irrthümern führte, sondern bloß eine intellectuelle Beschränktheit schonte. — Aber Erwartungen von einer so höchst sinnlichen Art, welche dem sinnlichen Triebe schmeicheln, müssen immer der sittlichen Ausbildung schaden, sie begünstigen den Eudämonismus in der Sittenlehre und den Particularismus in der Religionslehre. Auch würden Ausführungen, wie Matth. **XXIV. XXV.** eine zu weit getriebene Anbequemung enthalten, denn durch sie wären die Schüler eher in jenen sinnlichen Hoffnungen bestärkt, als nach einem weisen Stufengange davon abgelenkt worden.

Die Annahme einer Accommodation Jesu muß daher, wenn man die hierher gehörigen Aussprüche nach ihrem vollen Zusammenhange unter sich vergleicht, dahin beschränkt werden, daß Jesus zwar seine geistigeren Ideen vom Gottesreiche an die herrschenden sinnlichen Erwartungen der Juden angeknüpft habe, indem er die letztern bisweilen unangetastet ließ, bisweilen Bilder von ihnen entlehnte, bisweilen sie sich scheinbar aneignete, daß er aber mit der Aufnahme solcher sinnlichen Ideen immer auch geistige Aussichten in Verbindung gesetzt habe, so daß die Hörer zu reineren Vorstellungen geführt werden mußten. So wird Marc. **X, 29. 30.** Luc. **XVIII, 29. 30.** der Blick der Jünger von dem verheißenen irdischen Ersatz hingerichtet auf die ewige Seligkeit; Matth. **XX, 22. 23.** wird die sinnliche Hoffnung vom Sitzen zur Rechten und Linken des Messias niedergeschlagen durch die Hinweisung auf die Leiden, durch welche jeder Vorzug im messianischen Reiche müsse errungen werden; auch der geschilderten nahen Wiederkunft des Christus, Matth. **XXIV.** wird eine sittliche Bedeutung abgewonnen, indem daraus die Pflicht einer steten Wachsamkeit, einer unablässigen Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit des sittlichen Zustandes gefolgert wird, vgl. V. 42 ff. Die gebrauchten sinnlichen Bilder werden ferner unschädlich gemacht, indem sie als Bilder behandelt oder ausdrücklich zu Parabeln umgebildet werden, was auf ihre uneigentliche Bedeutung hinleiten mußte; so namentlich das Bild vom festlichen Mahle, Matth. **XXV, 1 — 13.** Luc. **XIV, 16 — 24.** Dies Verfahren läßt sich nun freilich nicht überall mit gleicher Deutlichkeit beobachten, und die sinnlichen Beschreibungen scheinen

bisweilen etwas zu craß gehalten: allein theils besitzen wir die Reden Jesu nicht mehr vollständig und es kann Manches verloren gegangen sein, wodurch solche sinnliche Schilderungen ermäßigt wurden; theils aber wurde auch in den aus der Erinnerung aufgezeichneten Evangelien der wörtliche Ausdruck nicht immer ganz getreu erhalten. Zu solchen Voraussetzungen führt insonderheit die Wahrnehmung, daß die sinnlichen Beschreibungen des Messiasreiches nur in den drei ersten Evangelien sich vorfinden, in dem johanneischen aber gänzlich fehlen, und daß auch die Vergleichung jener unter einander selbst schon Milderungen an die Hand gibt, vgl. besonders die auffallendste Stelle Matth. **XIX, 28. 29.** mit den Parallelstellen Marc. **X, 29. 30.** Luc. **XVIII, 29. 30.** Wenn es nämlich nach Matth. scheint, als ob der hundertfältige Ersatz des irdischen Gutes eben in dem irdischen Messiasreiche (der *παλιγγενεσία*) erfolgen werde: versprechen zwar Marc. und Luc. auch den irdischen Ersatz, aber nur in der jetzigen, vormessianischen Zeit (*ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ*), dagegen aber verheißen sie in der zukünftigen, messianischen Zeit (*ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ*) keinesweges irgend ein irdisches Gut, sondern nur die ewige Seligkeit (*ζωὴν αἰώνιον*) und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß sie den richtigen Sinn der Rede Jesu wiedergegeben haben.

Die neue Stiftung also oder das Himmelreich, welche Jesus gründen und als dessen Haupt oder König er betrachtet sein wollte, sollte seiner eigentlichen Natur nach eine religiös-ethische Stiftung sein. Daher auch die wenigen Anstalten, welche Jesus selbst traf, um ein äußeres gesellschaftliches Band unter den Theilnehmern an seiner Stiftung anzuknüpfen, lediglich eine Verbrüderung durch gleiche Reinheit der Gesinnung und gleiche religiöse Hoffnungen bezwecken. Das Mittel zur Verbreitung seiner Lehre und Stiftung bestand in Belehrung und Unterweisung, welche durch die mitfolgenden Machthandlungen ihre Bekräftigung erhielt. Das Symbol der Weihe für diese Stiftung, die vom Täufer beibehaltene Taufe, Matth. **XXVIII, 19.**, legte den Einzuweihenden keine politischen Verbindlichkeiten auf, sondern verpflichtete sie zur Sinnesänderung und zu festem Vertrauen auf den Gott der Liebe oder den Vater, welchen Jesus geoffenbart hatte, auf seinen Gesandten Jesum,

den Sohn Gottes oder den Christ und auf die fortdauernde Wirksamkeit seines göttlichen Geistes unter den Gottvertrauenden. Das gemeinschaftliche Mahl endlich, welches die Geweihten vereinigen sollte, bezweckte keine politische Verbindung, sondern diente zur Vergegenwärtigung der hingebenden Liebe des Stifters, und des Trostes der Versöhnung, welche er der Menschheit gebracht hatte, und förderte eine Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe unter allen Theilnehmern.

## §. 137.

### Thaten Jesu.

Hätte Jesus die messianischen Erwartungen nicht an seine Person geknüpft, so würde er nicht mit solchem Einfluß haben wirken, mit solchem Erfolg die Aufmerksamkeit auf sich ziehen können. Als Messias aber mußte er sich nach den Erwartungen Joh. **VII, 31.** durch Thaten documentiren und Wunder verrichten, wie Moses und die Propheten der Vorzeit. Diesen Wunderthaten gab Jesus selbst eine wohlthätige Richtung, und die wenigen, welche auf den ersten Anschein bloß ein müßiges Staunen erweckten, wie das Wandeln auf dem Landsee und der Stater im Munde des Fisches, oder auch schädlicher Art zu sein schienen, wie der Vorfall mit den Heerden der Gadarener und das Verdorren des Feigenbaumes, erhalten durch den lehrreichen Zweck, zu welchem sie erfolgten, ihre Rechtfertigung. Jene unmittelbar heilbringenden Wunder aber bestanden theils in Krankenheilungen, theils in Auferweckungen von Todten. Als nothwendige Bedingung, unter der sie allein gelingen konnten, forderte Jesus ein frommes Vertrauen (*πίστις*) Matth. **XIII, 58.** Marc. **VI, 5. 6.** Der Erfolg war also bedingt durch die Mitwirkung einer religiösen Kraft der Seele, deren Umfang sich gar nicht ermessen läßt und welche zu allen Zeiten Unglaubliches gewirkt hat. Jene Thaten sollten die Obmacht dieses Gottvertrauens über alle feindseligen Kräfte der Natur anschaulich darstellen und so gleichsam ein fortgehender Commentar zu den großen Worten Matth. **XVII, 20.** u. **XXI, 21.** sein. Aber wenn auch die bei weitem zahlreichsten Wunder, wie die Heilungen von Paralytischen oder Nervenschwachen, von Mondsüchtigen und

Dämonischen, aus Mitwirkung dieser Kraft des Gottvertrauens erklärt werden können, so gibt es doch andere, welche sich aus psychischer Mitwirkung des Kranken allein nicht begreifen lassen, wie die Heilung von Blinden, ja Blindgebornen, Joh. IX., und die Wiederbelebung der Erstorbenen; und wenn auch hierbei bisweilen natürliche Mittel und ein zusammengesetzteres Heilverfahren angedeutet werden, z. B. Joh. IX, 6. 7. Marc. VII, 32—35. VIII, 23—25. VI, 13., so läßt sich auch daraus nicht Alles erläutern. Manche von diesen Thatsachen mögen ferner im Fortgange der mündlichen Ueberlieferung Zusätze und Erweiterungen erhalten haben, durch welche das Wunderbare vergrößert und der Nachwelt die Möglichkeit der Erklärung genommen wurde. Solche Zusätze verrathen sich noch jetzt bei Vergleichung der Parallelen Marc. VI, 48—50. vgl. Matth. XIV, 25—33.; Marc. XI, 13. 14. 19. 20. vgl. Matth. XXI, 17—19. Auch ist keins der von Jesu verrichteten Wunder von einer solchen Beschaffenheit, daß man sich genöthigt sähe, das Wesen desselben in einer Abweichung von den Gesetzen der Natur zu suchen. Durchgängig nämlich lassen sie sich aus der frommen Voraussetzung erklären, daß die göttliche Vorsehung ein Zusammentreffen wirksamer Naturkräfte mit den Machtsprüchen Jesu veranstaltet habe, durch welches der Glaube an Jesu Sendung Bestätigung gewinnen konnte. Es läßt sich nämlich voraussetzen, daß bei den durch Machtsprüche und Machthandlungen Jesu plötzlich geheilten Kranken durch das verborgene Wirken der Naturkräfte die Genesung bereits bis zu einem solchen Grade vorbereitet war, daß es nur nach einer solchen mächtig erschütternden Einwirkung von außen bedurfte, um sie vollkommen zu bewerkstelligen; daß bei den Todten, welche Jesus wieder belebte, die Unterbrechung der Lebensthätigkeit durch die Wirksamkeit der Naturkräfte grade in dem Momente ihren Endpunct erreicht hatte, als Jesus hinzutrat und den Todten in's Leben zurückrief. Die Wunder verlieren unter dieser Voraussetzung keineswegs an ihrer Beweiskraft. Denn beweisen sollen sie, daß Jesus von Gott selbst in seinem hohen Berufe auf außerordentliche Weise unterstützt und sein Vorgeben, er sei von Gott gesandt, um das Heil der Menschen zu Wege zu bringen, von Gott selbst gebilligt worden sei. Dies aber wird

auch durch solche ungewöhnliche Fügungen einer speciellsten Providenz dargethan, ohne daß man nöthig hätte, das Merkmal einer wirklichen Abweichung von den Gesetzen der Natur hinzuzunehmen und dadurch neue, fast unauflösliche Schwierigkeiten hervorzurufen. Auch ist dies Merkmal nicht ausdrücklich in den Reden Jesu gegeben, welche den Wunderbegriff unbestimmt lassen und keine Definition desselben geben. Eine genauere Untersuchung über diesen Punct muß dem speciellen Theile unsrer Darstellung vorbehalten bleiben.

Die Frage aber gehört noch hierher: Welchen Werth Jesus selbst diesen Thaten zugeschrieben und ob er ihnen eine eigentliche Beweiskraft beigelegt habe? In einigen Fällen nämlich mißbilligt er ausdrücklich einen Glauben, welcher solcher auffallenden äußeren Thatsachen zu seiner Unterstützung bedarf, Joh. **IV, 48.**, oder weiset Wunderforderungen zurück, Matth. **XII, 38—42. XVI, 1—4.** Joh. **VI, 30** ff. Luc. **XI, 29.** Marc. **VIII, 10—12.**; anderswo dagegen tadelt er es, daß man ihm um seiner Wunder willen nicht glaube, Joh. **VI, 26.**, und daß man sich durch eine mit so großen Thaten begleitete Lehre nicht habe zur Sinnesänderung führen lassen, Matth. **XI, 20—23.** Auch erfleht er den göttlichen Beistand zu einer Wunderthat, damit ihm das Volk Glauben schenke, Joh. **XI, 41. 42.**, oder er beruft sich auf seine Werke (ἔργα), welche sicherer noch zu seiner Beglaubigung dienen können, als seine Aussagen, Joh. **V, 36. X, 37. 38. XIV, 11. XV, 24.**[6]). Diese Werke werden aber Matth. **XI, 2.** als Wunder bezeichnet und V. 3. 4. findet sich eine gleiche Berufung auf dieselben als Beglaubigungsmittel. Daß diese Stelle nicht etwa aus einem Mißverständnisse solcher Stellen, wie Luc. **IV, 18. 19.** könne entstanden sein, zeigt der von Luc. **VII, 21.** hinzugefügte historische Umstand, welcher eine eigentliche Fassung der Worte verlangt. Weniger darf man sich auf Matth. **XII, 39. 40.** und Joh. **II, 19.** berufen, denn die erstere Stelle wird, mit Luc. **XI, 29. 30.** verglichen, einer Interpolation verdächtig, die letztere

[6) Τὰ ἔργα sind nicht im Besondern die Wunder, sondern in weiterer Ausdehnung die messianischen Werke überhaupt, nämlich das Wirken für die göttliche Wahrheit und das Gute. Die Wunder werden bei Johannes stets durch den Ausdruck σημεῖα bezeichnet. D. H.]

aber enthält nur nach der post eventum ihr gegebenen Interpretation **II, 21.** eine Hinweisung auf das Wunder der Auferstehung als eines Beglaubigungsmittels. Beide Arten von Aussprüchen lassen sich indeß vereinigen. Jesus wollte nämlich von der einen Seite sich der Wunder bedienen, um die Aufmerksamkeit auf seine Lehre und die Göttlichkeit seiner Person zu leiten, weshalb er denn auch den Mangel an Aufmerksamkeit tadelte, welcher das Bedeutende in diesen Thatsachen, den Finger Gottes in ihnen, nicht zu Herzen nahm. Von der andern Seite aber wollte er auch seine Anhänger von einer religiösen Beschränktheit befreien, welche das Gottvertrauen aufgibt, wenn es sich nicht auf äußerliche, sichtbare Thatbeweise stützen kann; zugleich mußte er der müßigen Neugier entgegenwirken, welche Wunder begehrt, lediglich um sich zu verwundern, sowie der sittlichen Verstocktheit, bei welcher man sich schmeichelt, durch ein Wunder sicherer zur Einkehr geleitet zu werden, als durch die Worte und Ermahnungen göttlicher Gesandten, Luc. **XVI, 31.** Dieser Wunderschwäche und Wundersucht seines Zeitalters entgegenwirkend tadelt Jesus bald die Wunder Fordernden, bald wies er sie gradeswegs zurück mit ihren verkehrten Anforderungen.

## §. 138.

### Letzte Schicksale Jesu.

Vom Anfang seines Lehramtes an hatte Jesus die traurige Ahnung [7]), daß die Ausführung seines erhabenen Planes ihm einen blutigen Tod bereiten werde, und er äußert dies selbst bald mehr bald weniger bestimmt, am unbestimmtesten bei Johannes. Seinen Spruch Joh. **II, 19.**: Brechet diesen Tempel ab und ich werde ihn in dreien Tagen wiederherstellen — bezogen die Apostel erst post eventum auf die Kreuzigung und Auferstehung, und nicht weniger unsicher sind die Aussprüche Joh. **III, 14. VIII, 28. XII, 32.**, wo von einem Erhöhetwerden des Menschensohnes die Rede ist, was der Evangelist später Kap. **XII, 33.** gleichfalls auf den Kreuzestod bezog. Sicherer deuten Joh. **VII, 33 — 36. X, 17. 18.**

[7) Schwerlich zu erweisen. D. H.]

XII, 23. 24. XV, 13. XVI, 5—7. auf eine lebhafte Vorahnung des Todes hin, wobei ihn aber die Hoffnung aufrecht hält, daß er aus dem Tode wiederum zu einem neuen Leben zurückkehren und in diesem für das Wohl der Seinen vom Neuen wirksam, mit ihnen wiederum verbunden sein werde. Diese Hoffnungen wurden ursprünglich in der Art ausgesprochen, wie sie die Stellen Joh. XIV, 19. XVI, 16. 22. verrathen, wornach die Jünger nicht berechtigt waren, eine leibliche Auferstehung in vorbestimmter Zeitfrist zu erwarten. Daher erklärt es sich, daß die Apostel nach der Kreuzigung auch nicht im Mindesten eine Wiederbelebung erwarten und deshalb den Bericht von derselben anfangs durchweg in Zweifel ziehen, Joh. XX, 9. 10. Marc. XVI, 11., obwohl die Feinde Jesu, durch solche Reden aufmerksam geworden, möglichen Unterschleif zu verhindern suchten, Matth. XXVII, 62—66. Als man sich aber nach der Auferstehung solche frühere Aussprüche wieder zurückrief, faßte man sie bestimmter auf und legte unbewußt die näheren Umstände hinein, mit welchen man späterhin bekannt geworden war. So sind Matth. XVI, 21. XVII, 9. XX, 18. 19. XXVI, 32., besonders Matth. XII, 40. vgl. Luc. XI, 29. 30. Joh. II, 19. vgl. V. 21., Kap. XII, 32. vgl. V. 33. aufzufassen.

Daß Jesus seinen Tod vorausahnte, wird aus seiner Lage und seinen Verhältnissen erklärlich. Dem großen Haufen des Volkes genügte er nicht mit seiner geistigen Messiasidee, die Vornehmeren waren ihm abgeneigt, theils weil er ihre ehrgeizigen unter der Larve der Heuchelei versteckten Pläne schonungslos aufdeckte, theils weil er dem Buchstaben- und Ceremoniendienste, worauf sich das Ansehn einer zahlreichen Priesterkaste stützte, nicht huldigen wollte. Sobald aber einmal der Haß dieser letztern eine entschiedene Gestalt gewonnen hatte, so konnte es auch weder an Mitteln fehlen, den Volksanhang Jesu ihm abwendig zu machen, noch an Gründen, welche seine Hinrichtung als die eines Missethäters zu rechtfertigen schienen. Seine freien Urtheile über die äußeren Vorschriften des Gesetzes, über Sabbathsfeier, Fasten, Zehnten, Waschungen u. dgl. ließen sich bei einem bigotten Volke leicht in ein solches Licht stellen, daß sie als Verachtung des alten heiligen Gesetzes erschienen. Dem Eindrucke, welchen seine

Thaten hervorbrachten, konnte dadurch begegnet werden, daß man sie dem Aberglauben der Zeitgenossen als dämonische Wirkungen bezeichnete, und wenn nun auch seine Lehre bei denen, welchen das entscheidende Urtheil eingeräumt wurde, Mißbilligung gefunden hatte, so war ihre Verwerflichkeit ausgemacht. Die Folgerung aber, daß ein Gesetzverächter und Verbündeter Satans nicht der Messias sein könne, ergab sich von selbst und der niedere Stand, sowie das Ungewisse der Herkunft Jesu mußten dies Urtheil bestätigen. Da nun Jesus sich bestimmt genug für den Messias erklärt hatte, das Gesetz aber schon einen falschen Propheten zum Tode verdammte, so konnte es, sobald man nur den Volksanhang beschwichtigt hatte, an einem Rechtsgrunde zu seiner Hinrichtung nicht fehlen, und den Römern, deren Genehmigung man zur Vollziehung des Todesurtheils bedurfte, ließ sich das ganze Unternehmen Jesu leicht als ein hochverrätherisches darstellen. Die Möglichkeit, sich ihres Feindes zu entledigen, war also für die Gegner Jesu vorhanden und ihr tödtlicher Haß bürgte dafür, daß sie dieselbe nach Kräften benutzen würden.

Den Anschlägen seiner Feinde konnte Jesus auf mehrfache Weise entgehen, entweder — und das befürchteten seine Gegner — indem er um die Volksgunst buhlte, den sinnlichen Neigungen des Volkes schmeichelte, die messianischen Erwartungen desselben zu befriedigen versprach und sich so einen Anhang bildete, welcher seinen Gegnern selbst furchtbar werden konnte, oder indem er sich zur Partei der Gegner schlug, ihre herrschsüchtigen Pläne begünstigte, ihrer heuchlerischen Scheinheiligkeit, ihren Verdrehungen der heiligen Wahrheiten das Wort redete: aber dann hätte Jesus alle seine religiös-sittlichen Grundsätze aufgeben müssen. Das letzte Mittel, sich dem Lehramte gänzlich entziehen und die Verborgenheit wählen, um vergessen zu werden, konnte er nicht ergreifen, ohne dem göttlichen Berufe zur Verkündigung der Wahrheit, welchen er in sich fühlte, ungetreu zu werden. Er entschloß sich also, den Tod, welchem er nicht entgehen konnte, freiwillig zu erdulden, Joh. X, 18., ohne ihn jedoch nach Art wilder Schwärmer ungeduldig aufzusuchen. Hierin bestärkte ihn noch die Ueberzeugung, daß die Erduldung eines freiwilligen Märtyrertodes einen Theil seiner Bestimmung bilde und zur Be-

gründung seiner Stiftung nothwendig sei; und diese religiösen Beziehungen sind es, welche späterhin von den Aposteln weiter ausgebildet, der christlichen Versöhnungslehre ihr eigenthümliches Gepräge gegeben haben. Die Nothwendigkeit seines freiwillig zu erwählenden Märtyrertodes lag für Jesum

1) gegeben in der prophetischen Weissagung vom Christ, welche in ihm ihre Erfüllung finden mußte. Auf diese Schriftmäßigkeit seiner Leiden deutet er so oft hin, daß seine eigene Ueberzeugung davon nicht bezweifelt werden kann; vgl. Matth. **XXVI, 24.** Marc. **IX, 12. XIV, 49.** Luc. **XVIII, 31—34. XXII, 22. XXIV, 26** f. **44—46.** Am stärksten sprach er sich darüber gegen Petrus aus, als dieser ihm seinen Entschluß auszureden versucht hatte, Matth. **XVI, 23.**, und mit einer rührenden Ergebung in den göttlichen Willen und Rathschluß äußert er dieselbe Ueberzeugung, Matth. **XXVI, 39.** Welche bestimmten prophetischen Aussprüche ihn dabei geleitet haben, läßt sich nicht mit voller Sicherheit angeben, doch zeigt Luc. **XXIV, 44.**, daß er solche Aussprüche in allen Haupttheilen der heiligen Schrift, in dem Gesetze, den Propheten und den Psalmen, müsse gefunden haben. Daß namentlich der berühmte prophetische Abschnitt Jes. **LIII.** aus diesem Gesichtspuncte von ihm betrachtet worden sei, zeigt Luc. **XXII, 37.**, wo er sich auf eine Stelle dieser Weissagung bezieht, und noch deutlicher thun dies die neutestamentlichen Schriftsteller Marcus (**XV, 28.**) und Petrus (**1 Br. II, 22—24.**).

2) galt ihm diese freiwillige Aufopferung seines Lebens als das Mittel zur Erlösung und Versöhnung der Menschen und lieferte einen sprechenden Beweis seiner Liebe zu den Seinigen, Joh. **XV, 13.** Er selbst erklärt Joh. **X, 15.**, daß er sein Leben hingebe *ὑπὲρ τῶν προβάτων*, für die Schafe, oder für die seiner Fürsorge anempfohlenen Gottvertrauenden, und nennt Matth. **XX, 28.** seinen blutigen Tod ein Lösegeld (*λύτρον*), welches für Viele dargebracht werde. Wie er sich aber den Zusammenhang seines Todes mit der Versöhnung gedacht habe, darüber sind keine bestimmten Erklärungen vorhanden. Nach seinen eigenen Worten bei Matth. **XXVI, 28.** erduldet er den Tod *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, als stände die Bewirkung der Sündenvergebung im Zusammenhange

mit demselben; aber Marcus und Lucas in den parallelen Abschnitten haben diesen Zusatz nicht, sondern bloß das unbestimmte *ὑπὲρ ὑμῶν* und *ὑπὲρ πολλῶν*. Bedenkt man indeß, daß ein Nexus der Sündenvergebung mit dem Tode Jesu einstimmig von den Aposteln angenommen wird, so erscheint es wahrscheinlich, daß auch Jesus von demselben überzeugt war. Erklären läßt sich die Vorstellung selbst aus der früheren des Hebraismus, daß die Leiden bisweilen auch stellvertretende Strafen seien, um deren willen Gott Andern die Strafübel erlasse. So dulden die Frevler für die Gerechten, Sprüchw. **XI, 8. XXI, 18.**, die Ausländer für die Juden, Jes. **XLIII, 3.**, und der ganze Ausspruch Jes. **LIII.** ist auf die Voraussetzung basirt, daß der Fromme als Sühnopfer für die Sünder dulde. Indem nun Jesus diese dem Alterthum überall geläufige Vorstellung auf seinen Tod übertrug und denselben als allgemeines Sühnopfer für die Menschheit darstellte, so erlangte derselbe dadurch die allgemeinste und wichtigste religiöse Bedeutung zur Bestätigung seiner Lehre von einem versöhnten, fortan nicht mehr erst noch von Neuem durch blutige Opfer zu versöhnenden Gotte. Demnach faßte er denn auch

3) seinen Tod auf als einen Märtyrertod, als eine blutige Versiegelung der laut und offenkundig ausgesprochenen Wahrheit, daß Gott fortan in einem Verhältnisse der väterlichen Liebe zu dem menschlichen Geschlechte stehen wolle. In diesem Sinne nannte er bei der letzten Mahlzeit sein Blut das Blut des neuen Bündnisses, Matth. **XXVI, 28.** Wie nämlich der frühere Religionsvertrag oder Bund Gottes mit Moses durch Blut seine Weihe und feierliche Bestätigung erhalten hatte, 2 Mos. **XXIV, 6—8.**, so sollte auf ähnliche Weise auch dieser neue Bund eine blutige Bekräftigung gewinnen durch die freiwillige Aufopferung seines Stifters; daher denn auch der Tod Jesu Hebr. **IX, 18—22.** mit dem Bundesopfer Mosis verglichen wird. In dieser Beziehung wird Christus von Paulus als der erste Märtyrer oder Bekenner betrachtet, 1 Tim. **VI, 13.**

4) leitete Jesus daraus die wichtigsten religiösen und sittlichen Folgen für seine Anhänger ab. Er war überzeugt, daß nur eine solche Katastrophe die Vorurtheile und die Verblendung derselben gründlich heilen könne, daß seine

Aufopferung nothwendig sei, wenn die Binde von ihren Augen fallen sollte, da die volle Anerkennung seiner erhabenen Absichten erst mit seiner Entfernung von der Erde eintreten könne, Joh. **VIII, 28.**; das Waizenkorn muß zuvor in die Erde, ehe es Frucht tragen kann, Kap. **XII, 24.** Aber nicht bloß zur Aufklärung und Erleuchtung, sondern auch zur sittlichen Bildung der Seinen wird sein Tod mitwirken. An diesem großen Beispiele frommer Hingebung wird sich unter den Seinen jene sittliche Kraft ausbilden, welche äußere Lebensgüter und das Leben selbst für das höhere Gut der Wahrheit freudig als Opfer darbringt, jene Selbstverläugnung, welche um der Wahrheit willen das Kreuz willig aufnimmt und das Leben hingibt, um es zu gewinnen, Matth. **X, 28** f. In diesem Sinne sollen die Schüler dem Meister auch im Tode nachfolgen, Joh. **XII, 26. XV, 20.**, in diesem Sinne zieht er die Seinen nach sich, wenn er sich von der Erde entfernt, Joh. **XII, 32.** Wegen dieser religiösen und sittlichen Wirkung seines Todes heißt dann auch sein hingeopferter Leib das Brot, von welchem Alle kosten müssen, wenn sie des ewigen Lebens theilhaftig werden wollen, Joh. **VI, 51.**

5) Um aller dieser Beziehungen willen wird endlich dieser freiwillige Opfertod als das Mittel betrachtet, um ihn als Christ in voller Majestät darzustellen: der Zeitpunct der Leiden und des Todes ist der Zeitpunct der Verherrlichung des Menschensohnes (ὥρα, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), Joh. **XII, 23. XVII, 4. 5.** Auch diese Vorstellung hatte sich an Mustern und Vorbildern der heiligen Nationalschriften seines Volkes gebildet; die größten Helden der Vorzeit, ein Moses, ein David, waren unter Verfolgungen zur Majestät emporgestiegen, und die göttlichen Boten der Vorzeit, die Propheten, hatten durch die Verfolgungen und Leiden, unter welchen sie das ihnen gewordene Gotteswort verkündigten, durch den blutigen Tod, mit welchem sie ihr Bekenntniß versiegelten, einen unvergänglichen Ruhm bei der Nachwelt davongetragen, obwohl gestorben leben sie fort im Lobe der Nachkommen und in der Anerkennung ihrer Wahrhaftigkeit, welche die Folgezeit bewährte. Vgl. Jes. **XL — LXVIII.** Sir. **XLVIII. XLIX.**

Obgleich so viele und wichtige Beweggründe den Entschluß

eines freiwilligen Märtyrertodes bei Jesu bestärkten, wurde doch der letzte Ausgang seines Schicksals nicht eigenmächtig von ihm herbeigeführt. Am großen Passahfeste, wenn zahlreiche jüdische Wallfahrer aus allen Gegenden der Erde im National-Heiligthum ihre Gaben und Bitten darbrachten, war Jesus schon mehre Male zu Jerusalem als Prophet in der versammelten Menge aufgetreten. Dieser Pflicht seines Berufes glaubte er auch da noch nachkommen zu müssen, als der Haß seiner Feinde schon den äußersten Grad erreicht hatte und das öffentliche Auftreten in der Hauptstadt für ihn mit den größten Gefahren verbunden war, welche durch besondere Umstände noch vermehrt wurden. Auf seiner Berufsreise nach Jerusalem hatte Jesus zu Bethanien einen seiner Freunde wieder ins Leben zurückgerufen. Diese hohe Wunderthat hatte die Begeisterung der Volkshaufen für den Propheten bis zur Schwärmerei gesteigert und die so oft zurückgewiesenen sinnlichen Messiashoffnungen von Neuem angeregt. Volkshaufen umgaben ihn daher bei seinem Einzuge in die Stadt, mit feierlichen Acclamationen aus den Hymnen des A. T. huldigten sie ihm als dem verheißenen Retter, sie breiten zum Zeichen der Huldigung ihre Kleider auf den Boden aus und schwingen Palmenschosse, anzudeuten die gewaltigen Siege, welche sie von dem neuen Könige hofften. Jesus ließ sich diese königlichen Huldigungen gefallen, weil er es unmöglich fand, einem so begeisterten Haufen Einhalt zu gebieten, „Wenn diese schwiegen, so antwortete er seinen Gegnern, als sie ihn darüber zur Rede stellten, so würden die Steine rufen", Luc. **XIX, 40.** Dagegen erregten diese Auftritte in Jerusalem die größte Bestürzung, Matth. **XXI, 10.** Die Gegner Jesu mußten daraus zu ihrer tiefen Beschämung erkennen, daß alle ihre Anstalten vergeblich gewesen seien und die Volksgunst sich entschieden für Jesum erklärt habe, Joh. **XI, 45. 49.** vgl. **XIX, 12.** Das Aufsehn wird noch vermehrt, da Jesus, nachdem er in den Tempel eingezogen, eine Tempelreinigung mit aller Vollmacht eines Reformators vornahm, dann im Tempel selbst seine wunderbaren Heilungen verrichtete und hier an heiliger Stätte fortwährend die Huldigungen der zu jauchzenden Menge empfing. Man stellte ihn darüber zur Rede, seine Antwort „Brecht diesen Tempel ab und in dreien Tagen werde

ich ihn wieder aufrichten“ 8) ließ sich als übermüthige Geringschätzung des National-Heiligthums deuten und in diesem Sinne genommen diente sie später als Hauptartikel in der Anklage gegen ihn. Seine Feinde suchten ihm darauf durch verfängliche Fragen eine Antwort zu entlocken, welche entweder die Menge gegen ihn aufreizen oder ihn den Römern verdächtig machen könnte, holten sich aber dabei nur neue Beschämung.

Der Gewalt seiner Feinde, welche unter solchen Umständen nicht offen Hand an ihn zu legen wagten, wurde Jesus endlich durch den Verrath eines seiner Apostel überliefert. Die Veranlassungen, durch welche Judas Ischarioth zum Verrath fortgerissen wurde, lassen sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Nach den Evangelisten scheinen Habsucht und vermeinte Beleidigungen Jesu vereinigt ihn dazu angetrieben zu haben. Jesus wußte den Verrath und kannte auch den Verräther, überzeugt aber, daß der Zeitpunct erschienen sei, wo er die Lehre durch seinen Tod verherrlichen sollte, wollte er den ihm gelegten Nachstellungen diesmal nicht, wie früher, durch die Flucht ausweichen, sondern ihnen offen die Stirn bieten, Matth. **XXVI, 46.** Zuvor noch feierte er das Passahmahl gemeinschaftlich mit seinen Aposteln. Dieser letzten Mahlzeit gab er neue religiöse Beziehungen, indem er durch die feierlichen Formeln, unter welchen er das Brot und den Wein austheilte, auf die neue geistige Erlösung hindeutete, welche eine Folge seiner eigenen Hinopferung sein werde, und dadurch Wein und Brot zu heiligen Zeichen seiner eigenen Aufopferung für das Wohl der Menschheit umschuf. Dadurch wurde für seine Schüler dieser gemeinschaftliche Genuß von Brot und Wein ein Zeichen der Wiedervergegenwärtigung des Meisters und der heilsamen Folgen seines Todes, Luc. **XXII, 19.** 1 Cor. **XI, 24.**

Jesus war nicht unempfindlich gegen die Leiden, welche ihn erwarteten. Schon früher hatte ihn der Gedanke daran beängstigt, er hatte gewünscht, daß sie überstanden sein möchten, Luc. **XII, 50.** Diese Angst erreichte in den letzten Stunden vor der Gefangennehmung einen hohen Grad und erzeugte

8) Aus der Vergleichung der übrigen Evangelien scheint hervorzugehen, daß der Ausspruch (Joh. **II, 19.**) in diesen Zeitpunct gehöre.

einen innern Kampf, welcher die Erhabenheit seiner Seele in ihrer vollen Größe zeigt und das größte Muster der Gottergebenheit darbietet (am vollständigsten bei Matth. XXVI, 36 — 46.). Anstößig kann dieser Seelenkampf in Gethsemane nur denen erscheinen, welche die rohe Unempfindlichkeit eines Schwärmers höher achten, als die fromme Ergebung einer zarten Seele, welche, ungeachtet sie die ganze Größe des Leidens im vollesten Maaße empfindet, dennoch durch die Kraft des Gottvertrauens Muth und Standhaftigkeit bewahrt.

Das nach der Verhaftnehmung folgende gerichtliche Verfahren zeigt sich als ein höchst übereiltes. Noch in der Nacht wurde Jesus vor das Synedrium gestellt, welches ihm eine feierliche Erklärung abforderte, daß er der Messias sei, und darauf das Todesurtheil über ihn fällte, Matth. XXVI, 63 — 66. Mit dem anbrechenden Morgen wird er zu dem römischen Procurator Pontius Pilatus gebracht, und als Volksaufwiegler angeklagt, Luc. XXIII, 1 ff., weil Pilatus das gefällte Urtheil bestätigen mußte. Dieser findet ihn unschuldig und versucht, ihn zu retten, wird aber endlich durch Drohungen und Furcht vor dem argwöhnischen Kaiser bewogen, ihn seinen Feinden preiszugeben, und auf ihr Andringen zur schmerzlichsten und schimpflichsten Todesstrafe, zur Kreuzigung, zu verurtheilen. Jesus erduldete sie mit bewunderswürdiger Seelengröße und Besonnenheit des Geistes. Sich selbst vergessend dachte er auch noch in diesen letzten Augenblicken nur an das Elend, welches seinem Volke bei solcher Unempfänglichkeit für die Wahrheit bevorstehe, Luc. XXIII, 28.; unter den größten Schmerzen tröstete er noch einen reuigen Sünder, Luc. XXIII, 43., erbat seinen Feinden die göttliche Verzeihung ihres blutigen Wahnes, Luc. XXIII, 34. und trug noch am Kreuz liebevolle Fürsorge für seine Mutter, Joh. XIX, 26. 27. Zwar überwältigte ihn auch jetzt noch einmal die Größe des Schmerzes und erpreßte den Angstruf: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Matth. XXVII, 46., aber auch diesmal trug das Gottvertrauen in ihm den Sieg davon über das Widerstreben der Sinnlichkeit; die vorübergehende Angst wurde gehoben durch das freudige Bewußtsein, die heilbringendste That vollendet zu haben, Joh. XIX, 30., und so verschied er in vollendeter Gottergebenheit mit den Worten:

Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist, Luc. XXIII, 46. Der Eindruck, welchen der Tod eines solchen Gerechten hervorbringen mußte, wurde noch erhöht durch wunderbare und gewaltige Naturerscheinungen, welche mit dem Zeitpuncte seines Verscheidens zusammentrafen.

Das Lebensalter, in welchem Jesus die Kreuzigung erduldete, läßt sich eben so wenig als die Zeitdauer seines öffentlichen Lehrens mit voller Sicherheit angeben. Nach Luc. III, 23. war er etwa dreißig Jahre, als er zu lehren anfing, und aus den drei Passahfesten, welche der Bericht des Johannes während seines Lehramtes erwähnt, schließt man, daß dasselbe drei Jahre lang gedauert habe (Joh. II, 13. VI, 4. XII, 1.). Demnach wäre er um das 33 Jahr seines Lebens am Kreuze hingerichtet worden.

Jesus war um die dritte Stunde oder um neun Uhr Morgens, am Tage vor dem Sabbath des großen Festes ans Kreuz geheftet worden, Marc. XV, 25. Joh. XIX, 31. Die voraufgegangenen Mißhandlungen mochten das Eintreten des Todes bei ihm beschleunigt haben; denn ungewöhnlich schnell, wahrscheinlich um die neunte Stunde oder um drei Uhr Nachmittags, verschied er, Matth. XXVII, 46 ff. Marc. XV, 34 ff., da sonst die am Kreuz Hingerichteten öfters mehrere Tage an demselben fortlebten. Dieses schnelle Hinscheiden war auch die Ursache, daß man ihm nicht, wie den noch nicht verschiedenen mitgekreuzigten Verbrechern, mit Kolben die Gebeine zerschlug, weil die Leichname noch vor Sonnenuntergang oder vor Anbruch des Sabbaths mußten vom Kreuze genommen werden. Von dem bereits erfolgten Tode Jesu überzeugte man sich noch dadurch, daß als der römische Centurio, welchem die Wache am Kreuze oblag (der schon vorher durch die großen Naturereignisse, welche die Kreuzigung begleiteten, zu der Anerkennung Jesu als des Gottessohnes geführt worden sein soll, Matth. XXVII, 54.) seine Seite durch einen Speerstich verwundet hatte[9]) und mit Wasser gemischtes Blut (serum) aus der Wunde strömte, Joh. XIX, 31 — 35. Der vom Kreuz abgenommene Körper Jesu wurde seinen Freunden auf ihre Bitte vom Procurator zur Bestattung überlassen. Man

[9]) Eigentlich brachte Einer der Soldaten (εἷς τῶν στρατιωτῶν) ihm die Wunde bei, aber ohne Zweifel auf Geheiß des Centurio. D. H.]

legte ihn noch an demselben Abende in eine ganz neue ungebrauchte Grabhöhle, in welcher sich keine andere Leiche vorfand, wickelte ihn sorgfältig in Grabtücher und suchte ihn sogleich durch Gewürze vor der Verwesung zu schützen, um alsdann die vollständigere Einbalsamirung nach dem Sabbathe vornehmen zu können. Nach einer Erzählung bei Matth. **XXVII, 62 — 66.** erhielt das Grab eine römische Wache auf Begehren des Synedriums, weil man Entwendung der Leiche und das Vorgeben einer Wiederbelebung von den Anhängern fürchtete. Aus demselben Grunde wurde das Grab mit einem großen Steine verschlossen und versiegelt. Als in der Frühe des ersten Wochentages einige Freundinnen Jesu das Grab besuchten, um die Bestattung zu vollenden, fanden sie die Wache entflohn, den Stein weggewälzt und das Grab leer [10]). Bald darauf zeigte sich ihnen Jesus selbst neubelebt und gab sich alsdann auch den Jüngern mehrmals zu erkennen und überzeugte sie von der Wirklichkeit seiner Wiederbelebung auf eine handgreifliche Weise; jedoch vermied er ein Zusammentreffen mit seinen Feinden und dem großen Haufen, denn nach Luc. **XVI, 31.** mußte er die Ueberzeugung haben, daß seine Feinde ihm nach seiner Auferstehung eben so wenig Glauben schenken würden, als vor derselben: warum hätte er sich also ihren Verfolgungen vom Neuen aussetzen sollen? Nachdem er auf diese Weise in stiller Zurückgezogenheit vierzig Tage mit seinen Anhängern gelebt, sie noch über Manches belehrt und auch seine frühere Wunderkraft vom Neuen bewährt hatte, beschied er seine Schüler auf einen Berg in Galiläa [11]), ertheilte ihnen dort seine letzten Aufträge und entzog sich alsdann ihren Blicken. Die begeisterten Schüler sahen ihn in den Wolken des Himmels entschwunden und erblickten ihn fortan zur Rech-

10) Daß dabei ein großes Erdbeben mitgewirkt habe, sehen wir aus Matth. **XXVIII, 2.** Schon am Todestage Jesu war ein gewaltiges Erdbeben erfolgt, hatte die Gräber geöffnet, die Leichen wieder ans Licht gebracht, ja Manche wollten Erscheinungen wiederbelebter Verstorbenen gehabt haben, Matth. **XXVII, 51 — 53.**

[11) Nur nach Matthäus (**XXVIII, 16** ff. vgl. **XXVI, 32. XXVIII, 7. 10.**) kommen die Jünger in Galiläa mit dem vom Tode erstandenen Lehrmeister zusammen und er scheidet daselbst von ihnen. Nach Lucas dagegen (vgl. die oben citirten Stellen) erfolgte dieser Abschied auf dem Oelberge in der Nähe von Jerusalem und Bethanien. D. H.]

ten des himmlischen Königs, Ehre, Macht und Herrlichkeit mit demselben theilend, Marc. XVI, 19. 20. Luc. XXIV, 50 —53. Apg. I, 3—12.

Die Berichte der Evangelisten von der Auferstehung und Himmelfahrt sind in den einzelnen Umständen von Abweichungen nicht frei, welche sich nicht überall heben, aber psychologisch erklären lassen aus der großen Ueberraschung und Bestürzung, welche ein so unerwartetes Ereigniß mit sich führte. Die Hauptthatsache einer wirklichen und körperlichen Wiederbelebung des als Todter Begrabenen wird eine unbefangene historische Kritik niemals bezweifeln, wohl aber muß sie sich bescheiden, die schwierige Frage, wie vollständig der Tod bereits am Kreuze eingetreten sei, nicht entscheiden zu können, da die vollständigen Indicien hierüber nicht mehr vorhanden sind. Eine solche genaue historisch-kritische Ermittelung des wirklichen Thatbestandes erscheint aber auch nicht unumgänglich nothwendig, um dem großen Eceignisse seine hohe Bedeutung im Glauben der Christen zu sichern. Denn auf jeden Fall erscheint die Wiederbelebung des Gekreuzigten, zumal wenn man sie mit den voraufgegangenen Verheißungen vergleicht, als eine der wundervollsten Fügungen der göttlichen Vorsehung, um die verkannte Wahrheit herrlich zu beglaubigen und die unterdrückte Unschuld zu rechtfertigen; als ein Siegel, welches die Gottheit selbst der durch blutigen Märtyrertod bekräftigten Wahrheitslehre aufdrückte; als ein bedeutsames Sinnbild jener dereinstigen Wiederbelebung, zu welcher der gottvertrauende Christ gelangen, sowie jenes geistig neuen Lebens, für welches er durch die Weihe zum Christenthum erweckt werden soll. Ebenso erhält denn auch die Himmelfahrt, die für den historisch-kritischen Forscher noch größere Schwierigkeiten darbietet, als die Auferstehung, ihren tieferen religiösen Sinn als Bild und Symbol der hohen Verklärung, zu welcher der fromme Christ, nachdem er die Feuerprobe der Leiden in muthiger Ergebung überstanden hat, soll geführt werden, und als Andeutung der innigen Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, in welche er nach seiner Entrückung von der Erde eintreten wird. Das Rein-Historische dagegen, was sich aus diesen letzten Berichten entnehmen läßt, läuft darauf hinaus, daß der auferstandene Meister sich zuletzt auf eine unerklärliche Weise den Blicken

seiner Schüler entzogen habe, und daß sein Verschwinden von der Erde eben so räthselhaft sei, als seine Ankunft auf dieselbe. Weiter aber darf auch die historische Kritik nicht gehen, und die kühne Vermuthung, daß der Auferstandene noch eine Reihe von Jahren in der Verborgenheit fortgelebt und heimlich den Fortgang seines Werkes geleitet habe, findet eben so wenig Grund in den schriftlichen Urkunden des N. T., als in dem Charakter Jesu und in dem ganzen Geiste seiner neuen Stiftung.

---

## Zweiter Abschnitt.

## Quellen für die Lehre Jesu.

### §. 139.

Die Hauptquellen sowohl für das Leben als für die Lehre Jesu bilden die vier Lebensbeschreibungen, welche unter dem Namen der vier Evangelien in den Kanon des N. T. aufgenommen worden sind. Ihre Nachrichten werden indeß, was die vornehmsten Thatsachen betrifft, bestätigt durch die apostolischen Sendschreiben: so die Abstammung von David, Röm. I, 3.; die Einsetzung des Abendmahls, 1 Cor. XI, 23—25.; die letzten Schicksale Jesu, 1 Tim. VI, 13. 1 Cor. XV, 3—8. 1 Petri II, 21—24. III, 18. IV, 1.; die Auferstehung insbesondere, Röm. I, 4. IV, 25. VI, 9. VIII, 11. 34. 1 Cor. XV, 4. 12. 1 Thess. IV, 14. 1 Petr. I, 3. III, 21.; die Aufnahme in den Himmel, 1 Tim. III, 16. 1 Petr. III, 22.

Von den vier Evangelien sind nach der kirchlichen Tradition zwei von Aposteln Jesu, Matthäus und Johannes, die andern zwei aber, Marcus und Lucas, von Männern verfaßt worden, welche mit den Aposteln in einem nahen Verhältnisse standen. Ihre Entstehung ist in große Dunkelheit gehüllt. In den ältesten kirchlichen Denkmälern nämlich bis auf Irenäus herab finden wir die Evangelien nicht namentlich unterschieden, noch auch ihre Zahl bestimmt angegeben, sondern die dahin gehörigen Schriftsteller reden unbestimmt bald von einem εὐαγγέλιον, bald nennen sie εὐαγγέλια oder ἀπομνη-

*μονεύματα τῶν ἀποστόλων.* Ihre Citate aus diesen Evangelien sind eben so unbestimmt und unsicher und lassen sich zum Theil nicht in unsern kanonischen Evangelien nachweisen. Bei den älteren Secten ist nur ein einziges Evangelium im Gebrauch, welches sich mehr oder weniger an eins der drei ersten anschließt; so das Evangelium der Hebräer bei den Ebioniten, auch *κατὰ Ματθαῖον* genannt, und das Evangelium des Marcion, welches er selbst nicht namentlich bezeichnete, Tertullian aber für das des Lucas ausgab. Die ersten bestimmten Spuren von vier Evangelien fallen in die Regierungszeit der beiden Antonine. Celsus mußte schon von einer vierfachen Gestalt des Evangelii gehört haben, wenn er unter Antoninus Pius den Christen Schuld gibt, das Evangelium drei oder vier Mal umgeändert zu haben (**Orig. adv. Celsum II. 27.**). Um die Zeit des Mark Aurel verfaßte ein Gnostiker, Tatianus, schon eine zusammenhängende Lebensgeschichte Jesu nach den vier Evangelien unter dem Namen *διατεσσάρων*, und Heraklеon, ein Schüler des Gnostikers Valentinus, commentirte schon das vierte Evangelium, von dem die ersten sicheren Spuren sich bei Celsus finden. Gleichzeitig tritt nun auch die Evangeliensage der katholischen Kirche hervor, welche Irenäus aus dem Munde des Polycarpus, Bischofs von Smyrna, der ein Schüler des Apostels Johannes gewesen, empfangen haben will. Nach dieser Sage schrieb Matthäus zuerst sein hebräisches Evangelium, während Petrus und Paulus zu Rom das Christenthum verkündigten; nach dem Tode dieser beiden Lehrer verfaßten Marcus, welcher aus der von seinem Lehrer Petrus empfangenen Unterweisung schöpfte, und Lucas, der Begleiter des Paulus, welcher auf gleiche Weise die Belehrungen des Paulus als Quelle benutzte, ihre Evangelien; Johannes endlich, der Schüler des Herrn, schrieb sein Evangelium während seines Aufenthaltes zu Ephesus (**Irenaeus, adv. Haer. III, 1.** vgl. **Eusebius, Hist. eccl. V, 8.**). Die Nothwendigkeit eines solchen viergestaltigen Evangelii (*εὐαγγέλιον τετράμορφον*) wird auf eine typisch-allegorische Beweisführung gestützt, wobei die viergestaltigen Cherubs des Ezechiel, welche das vierfache Evangelium andeuteten, das meiste Gewicht erhalten (**Iren., adv. Haer. III, 11. p. 221. ed. Grabe**). Mit den Angaben des Irenäus stimmt die Evan-

gelienſage des Clemens Al. in ſeinen Hypotypoſen, welche er gleichfalls aus mündlicher Ueberlieferung will empfangen haben, im Weſentlichſten überein, nur daß er Matthäus und Lucas zuerſt ſchreiben läßt, dann folgt Marcus und zuletzt Johannes. Ueber die Entſtehung des Marcus verbreitet er ſich vollſtändiger, weil dies Evangelium in Alexandrien, wo Marcus der erſte Biſchof geweſen ſein ſoll, das größte Anſehn genoß. Johannes ſoll bei ſeinem Evangelium die Abſicht gehabt haben, ein geiſtiges Evangelium (*εὐαγγέλιον πνευματικόν*) zu verfaſſen, weil er wahrgenommen hatte, daß die übrigen nur die äußere Seite der Wirkſamkeit Jeſu (*τὰ σωματικά*) aufgezeichnet hätten (vgl. **Clemens bei Euseb. H. E. VI, 14. II, 15.**). Seitdem nun galten dieſe vier Evangelien in der katholiſchen Kirche für kanoniſch und die Unterſuchung über ihre Entſtehung wird in der älteren Kirche nicht weiter verfolgt. Dieſe äußeren Zeugniſſe reichen aber keineswegs aus, das Verhältniß der Evangelien zu einander und zu den Quellen, aus welchen ſie ſchöpften, vollſtändig zu erläutern; daher hat man ſich genöthigt geſehen, ſie ſelbſt genauer zu vergleichen, um darüber etwas Sicheres beſtimmen zu können. Zwei Puncte der Unterſuchung ſind hier vornämlich feſtzuhalten: 1) In welchem Verhältniſſe ſtehen die drei erſten Evangeliſten zu einander? und 2) In welchem Verhältniſſe zu ihnen ſteht das Evangelium des Johannes?

Bei den drei erſten Evangelien ergibt es ſich auf den erſten Blick, daß ſie irgend eine gemeinſchaftliche Grundlage befolgten; denn nur aus dieſer Vorausſetzung läßt ſich die faſt wörtliche Uebereinſtimmung derſelben ſowohl in einzelnen Stellen als auch in fortlaufenden Abſchnitten erklären. Eine Benutzung des Einen durch den Andern anzunehmen, verwickelt in unauflösliche Schwierigkeiten, wie man auch die Reihenfolge der Evangeliſten chronologiſch ſtellen mag. Derſelbe Fall tritt ein, wenn man alles Uebereinſtimmende aus einer gemeinſchaftlichen Urſchrift, welche von allen dreien gleichmäßig benutzt worden, erläutern will, und die Schwierigkeiten heben ſich auch alsdann nicht, wenn man die Exemplare dieſer Urſchrift vervielfältigt oder ein hebräiſches Original mit Ueberſetzungen und Vermehrungen zu Hülfe nimmt. Am einfachſten iſt die Vorausſetzung, daß jene Uebereinſtimmung der ſchrift-

lichen Evangelien aus der Uebereinstimmung in der mündlichen Verkündigung des Evangeliums geflossen sei. Aber was auch immer die Quelle dieser Harmonie sein mag, so ist sie an sich betrachtet so groß, daß diese Evangelien nur als Ein Bericht in verschiedenen Ausgaben von dem Historiker können betrachtet werden, neben welchen das Evangelium des Johannes die zweite Hauptquelle bildet. In jenen ist die Darstellung der Geschichte, in diesem die Darstellung der Lehre vorherrschend; in jenen erscheint Jesus mehr von dem jüdischen Standpuncte aus als der Messias, in diesem von dem universalistischen Standpuncte aus als der Weltheiland; jene verschmähen auch sagenhafte Nachrichten nicht, Johannes berichtet nur, was er als Augenzeuge wissen konnte und erzählt genauer und bestimmter die einzelnen Umstände des Geschehenen; bei jenen ist der Vortrag Jesu mehr parabolisch und sententiös, bei Johannes mehr allegorisch und mystisch; jene entwickeln vornämlich die ethische Seite des Lehrbegriffs Jesu, Johannes hingegen die religiöse und speculative; jene erzählen nicht nach einer chronologischen Folge, Johannes hält den Faden der Zeitfolge fest und läßt einigemal absichtliche Berichtigungen einfließen; endlich scheint die Schrift des Johannes nicht ohne polemische Rücksichten niedergeschrieben zu sein, welche in jenen sich weniger verrathen.

Bei diesem gegenseitigen Verhältnisse der vier Evangelisten muß Johannes in dem Berichte von den Thatsachen des Lebens Jesu für den treueren gehalten werden. Die früheren unsicheren Begebenheiten vor der Taufe Jesu übergeht dieser Evangelist, worin ihm Marcus beitritt; was darüber die zwei ersten Kapitel des Matthäus und Lucas berichten, ist durch keine Zeugenaussagen gesichert, obwohl es nicht auf eigenes Zeugniß, da beide davon nicht Augenzeugen waren, angenommen werden konnte. Von den Wunderthaten Jesu werden nicht nur die Hauptarten, als Krankenheilungen, Todtenerweckungen, wundervolle Vermehrung des Speisevorraths bei Johannes gleichfalls berichtet, sondern auch noch mit einer neuen Gattung, der Verwandlung des Wassers in Wein, vermehrt. Johannes erzählt diese Thatsachen so genau und umständlich, daß er darin für seine Zeit als Muster gelten muß;

besonders verdienen in dieser Hinsicht die sorgfältig bearbeiteten Erzählungen von der Heilung des Blindgebornen, Kap. IX. und von der Erweckung des Lazarus, Kap. XI., hervorgehoben zu werden. Nur von den bei den übrigen Evangelisten öfters vorkommenden Heilungen von Dämonischen schweigt er gänzlich, entweder weil er sie nicht zu den Wundern, sondern zu den natürlichen Wirkungen zählte, oder weil er sie bereits vollständig in den früheren Evangelien aufgezeichnet fand und nichts hinzuzusetzen wußte. Bei dem Berichte von den letzten Schicksalen Jesu unterscheidet sich dieser Zeuge von den andern vornämlich dadurch, daß er 1) die Einsetzung des Erinnerungsmahles wegläßt, dafür aber eine andere symbolische Handlung, das Fußwaschen, aufnimmt und die Abschiedsreden Jesu vollständig mittheilt; 2) daß nach ihm der Maria von Magdala noch im Garten des Grabes der Auferstandene zuerst erschienen sei, wovon die Uebrigen nichts wissen, was wahrscheinlich daher rührt, daß sie ihrer Darstellung den Bericht der andern Weiber zu Grunde legten, während Johannes eben nur der Erzählung jener Maria folgte; daß endlich 3) bei Johannes, wie auch bei Matthäus, also grade bei den beiden Aposteln, die Nachricht von der Himmelfahrt fehlt, was einen Verdacht gegen die Glaubwürdigkeit derselben erregt. Da aber nicht nur Marcus, der Schüler des Petrus, Kap. XVI, 19., sondern auch Petrus selbst 1 Petr. III, 22. sie erwähnt, Paulus aber sie auch unter die Hauptartikel des Glaubens stellt, 1 Tim. III, 16., so müssen sie doch die petrinischen und paulinischen Schulen angenommen haben.

Noch bedeutender zeigt sich die Verschiedenheit in der Darstellung der Lehrvorträge; doch betrifft sie weniger den Inhalt, als die Form des Vortrags. Diese nun verräth bei den drei ersten Evangelisten die meiste Originalität, bei Johannes aber spricht Jesus grade so, wie Johannes selbst schreibt und wenn die eingeschalteten Reden Jesu nicht ausdrücklich als solche bezeichnet würden, so könnte man sie für johanneische lesen. Man muß also entweder annehmen, daß Johannes seine eigene Rede- und Ausdrucksweise dem Vortrage des Meisters getreulichst nachgebildet habe, oder daß er die Reden Jesu in die Form gefaßt, in welcher er selbst sich auszudrücken gewohnt war. Das Letztere anzunehmen ist das Natürlichste; denn ohne ein

Wunder des Gedächtnisses konnten längere Reden, wie sie Johannes gibt, nach einem so langen Zeitraume nicht mehr getreu in der Form wiederhergestellt werden. Weit eher war dies möglich bei den sententiösen Sprüchen, welche die drei andern geben; denn Sentenzen prägen sich dem Gedächtnisse entweder gar nicht, oder wörtlich genau ein, zumal wenn sie, wie es bei den Sentenzen Jesu der Fall war, öfters wiederholt werden. Daß übrigens Johannes gleichfalls solche einzelne sinnschwere Sprüche und Formeln Jesu auch den Worten nach treu wiederzugeben suchte, beweisen die Erklärungen, welche er ihnen glaubte beifügen zu müssen, z. B. Kap. II, 19. vgl. V. 21.; XII, 32. vgl. V. 33.

Für die historische Glaubwürdigkeit der Evangelisten im Allgemeinen spricht besonders die Wahrnehmung, daß die Vorurtheile der Apostel, sowie deren Tadel und Berichtigung durch den Meister, in der Darstellung keineswegs von ihnen sind verschwiegen worden, Matth. XVI, 23. XVII, 16. 17. Luc. XXII, 24. 25. Joh. IX, 2. 3. u. ö.; auch gibt sich in der Darstellung selbst eine natürliche Gradheit des Charakters zu erkennen, welche keine absichtliche Täuschung erlaubt. Aber so sehr der Historiker auch deshalb geneigt sein mag, ihnen die möglichste Gewissenhaftigkeit in der Ueberlieferung der Lehre beizumessen, so darf er doch dabei niemals die Reihe von Jahren (gegen 30) übersehen, welche schon abgelaufen war, bevor der Inhalt der Lehrvorträge Jesu schriftlich aufgezeichnet wurde. Mag sich nun auch dieser Lehrinhalt den Aposteln durch den häufigen mündlichen Bericht aufs Tiefste eingeprägt haben, so behält doch auch die Zeit ihre Rechte, verwischt Einiges, verändert Anderes. Immer aber werden wir annehmen können, daß sich das Wesentlichste, oder der Geist der ursprünglichen Lehre treu in diesen Berichten fortgepflanzt habe; denn dafür bürgt die hohe Originalität der Lehre Jesu nach ihrem Verhältnisse zu den Lehrvorträgen der Apostel. Dem Historiker aber muß das Recht zugestanden werden, den eigentlichen Lehrvortrag Jesu von der subjectiven Form zu unterscheiden, worin er von seinen Schülern ist überliefert worden. Zur sicheren Ausmittelung dieser letztern ist es besonders nöthig, sich mit der eigenthümlichen Denk- und Schreibart der

Evangelisten aus ihren Schriften genau bekannt zu machen. Wir heben in dieser Beziehung Folgendes hervor:

1) Matthäus gab nach der innern Beschaffenheit seines Evangelii sowohl, als nach den Zeugnissen der Alten, die rein palästinensische Auffassung des Christenthums, der allgemeinen Ueberlieferung nach ursprünglich auch in hebräischer Sprache.

2) Marcus folgte der Lehrart Petri, welcher zwar früher mehr der juden-christlichen Auffassung des Christenthums huldigte, aber dieselbe bei seiner späteren Verkündigung der Lehre zu Rom in mehren Puncten modificirte. Auch Marcus verräth diese Beziehung auf römische Ansichtsweise in seinem Evangelio und seine Denkart wird aus dem ersten unbestrittenen Briefe des Petrus vorzüglich müssen erläutert werden.

3) Lucas legte die Belehrungen Pauli zum Grunde und verräth einen antijüdischen Geist und eine universale Auffassung des Christenthums. Zur Erläuterung seiner subjectiven Ansicht müssen die Apostelgeschichte und die paulinischen Briefe benutzt werden.

4) Johannes verräth zwar denselben antijüdischen und universalen Geist, wie Lucas und Paulus, verbindet denselben aber mit einer mystischen Auffassung der Person und Lehre Christi und mit eigenthümlichen Speculationen über seinen göttlichen Ursprung. Da er öfter, als die andern Evangelisten, seine eigenen Ansichten und Urtheile einschaltet, so wird es leichter, die subjective Ansicht des Evangelisten zu unterscheiden. Da aber diese sich zunächst an die alexandrinische Lehrart anschließt, so gewähren, außer dem unter allen ihm beigelegten Schriften allein unbestrittenen ersten Briefe, auch die Schriften der jüdischen und der christlichen Schule zu Alexandrien, die des Philo, des Clemens und Origenes, bei weitem die reichste Ausbeute zur Erläuterung des johanneischen Lehrbegriffs.

# Dritter Abschnitt.

## Religiöser Grundcharakter der Lehre Jesu.

### §. 140.

Die Idee einer göttlichen Weltordnung war im alten Bunde unter dem Symbole eines göttlichen Reiches gefaßt worden. Dies Zeichen behielt Jesus bei; aber er benahm ihm das particularistische Gepräge, indem er an die Stelle des israelitischen die Idee des allgemeinen Gottesreiches treten ließ, und entfernte das sinnlich Beschränkte aus der Auffassung des Verhältnisses zum unsichtbaren Könige. Dies Verhältniß nämlich wurde im Judaismus, indem man das Zeichen einseitig festhielt, ganz als ein äußerliches, politisches gedacht. Der Jude macht sich seinen unsichtbaren König geneigt durch Darbringung von Gaben und Geschenken — gute Werke — und durch strenge Beobachtung der positiven Gesetze — gesetzliche Werke —, und tritt dadurch in ein enges Verhältniß zu demselben, so daß er sich auf seine Gunsterweisungen Rechnung machen darf. Nach der Lehre Jesu aber kann ein solches Verhältniß zu Gott, nach welchem man getrost auf seinen Beifall und seine Huld rechnen darf, durch eine gesetzliche Handlungsweise allein nicht bewirkt werden, vielmehr sind die Bedingungen dazu von einer ganz innerlichen, geistigen Art, nämlich a) eine durchgreifende sittliche Umgestaltung des Innern (*μετάνοια*) und b) ein kindliches Vertrauen auf Gott, oder dieselbe vertrauungsvolle Hingebung, welche ein gutes Kind gegen den Vater verräth (*πίστις*). Wer diesen Bedingungen genügt hat, der ist frei geworden von der Sünde, welche ihn von der Gemeinschaft mit Gott trennte, und lebt in der freudigen Zuversicht, daß er in demselben innigen Verhältnisse zu Gott stehe, wie der Sohn zum Vater. Die Strafe hat für ihn aufgehört und der Tod seine Schrecken verloren; denn in den Leiden und Uebeln, welche ihn treffen, erblickt er nicht mehr die strafende Hand eines unerbittlichen Königs und Richters, sondern sie stellen sich ihm als heilsame, sittlich bildende Züchtigungen und Erziehungsmittel eines liebevollen Vaters dar; und in dem Tode sieht er nicht die Strafe irgend einer ursprünglichen Schuld, sondern die Bedingung der Heimkehr und des vollen

Eintritts in das väterliche Haus. In dieser neuen durchaus veränderten Denkart und Ansichtsweise der Dinge liegt dann auch das Wesen der Versöhnung gegeben, welche nicht in dem unveränderlichen Gotte, sondern in dem Menschen eine durchgreifende Veränderung seiner Stellung zu Gott voraussetzt. Wer aber dies Bewußtsein der Versöhnung durch jene beiden Bedingungen erlangt hat, der ist auch in das Reich Gottes eingetreten und ein Mitbürger desselben geworden. Von diesem Standpuncte aus lösen sich ihm dann auch alle Widersprüche in den äußeren Lebensverhältnissen und alle Räthsel des Lebens zur vollkommenen Harmonie auf. Das Grundgefühl nämlich, welches das Bewußtsein eines solchen Verhältnisses zu Gott hervorruft, ist nicht etwa das der Abhängigkeit, welches im alten Bunde herrschte, sondern das der Liebe oder Zusammengehörigkeit, der innigsten Gemeinschaft und Verbindung. Allgemeine Liebe zu Gott und den Menschen ist daher die erste sittliche Anforderung des göttlichen Reiches an seine Mitbürger. Die einzelnen Züge aber, unter welchen die Aeußerungen dieser Liebe in den Reden Jesu veranschaulicht werden, sollen nicht eigentlich und dem Buchstaben nach Regeln geben für das sittliche Verhalten in bestimmten Fällen, sondern die Beschaffenheit einer Gesinnung, welche ganz in das Gefühl der Liebe aufgegangen ist, anschaulich machen und erläutern.

Mit dem Bewußtsein der Versöhnung geht dann auch die wahrhafte geistige Freiheit auf im Menschen d. i. das Gefühl der Würde und Selbstständigkeit, Joh. **VIII, 36.** vgl. 32.; der Versöhnte fühlt sich weder in religiöser, noch in sittlicher Hinsicht gebunden durch ein äußeres Gesetz; denn er trägt das Gesetz in seinem Innern. Aber diese Freiheit ist so wenig die Freiheit des Sündigens, als die des Irrens; denn wer der Sünde und dem Irrthume dient, ist kein Freier, sondern er verharrt in der schmählichsten Dienstbarkeit, Joh. **VIII, 32. 34.** Die innere Freiheit des religiös-sittlichen Lebens muß sich dadurch an den Tag legen, daß in den äußern Handlungen Alles auf's Genaueste der inneren Gesinnung entspricht und dadurch Wahrheit und Wesen gewinnt, Matth. **XV, 11.** Marc. **VII, 15.** Alles in den Handlungen des Menschen, was nicht aus einer solchen Beschaffenheit des Gemüths hervorgeht,

wird in den Reden Jesu als ein durchaus Nichtiges und Wesenloses gefaßt und hat gar keinen Werth in seinen Augen, z. B. ein Gebet, welches nur in Worten besteht, Matth. VI, 7., ein Almosengeben und Kasteien um äußerer Rücksichten willen, Matth. VI, 1. 2. 17. 18.

Wenn Jesus von seiner eigenen Person und deren hoher Würde redet, so sucht er sich als Denjenigen zu bezeichnen, in welchem die Gemeinschaft mit Gott oder die völlige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen sich gleichsam urbildlich darstelle. Er ist der Gottessohn; die Seinen sollen dahin streben, daß sie zu Kindern Gottes werden: er redet aus unmittelbarer Gottesoffenbarung und trägt den Geist Gottes nach seiner Fülle in sich; den Seinen ertheilt er die Verheißung, daß sie den Geist Gottes empfangen werden: er opfert alles Irdische auf, um dem göttlichen Berufe zu genügen; von den Seinen fordert er Bereitwilligkeit zu eben so großen Opfern. Da es nun die höhere, geistige Ordnung der Dinge, das göttliche Gesinntsein und Leben ist, was dieser Gottesgesandte mit Macht erwecken will unter den Menschen, so müssen auch die religiösen Lehren von den ewigen weisen Rathschlägen der Gottheit über das Heil der Menschen, von ihrer allgemeinen väterlichen Aufsicht über die geschaffenen Dinge, von der durch keine Zeit beschränkten geistigen Fortdauer des Menschen, und von den letzten Zeiten, in welchen sich die sittliche Weltordnung in ihrer Vollendung offenbaren wird, — diese Lehren müssen es vornämlich sein, welche Jesum beschäftigen und über welche er sich am meisten verbreitet. In wiefern in der neuen Lehre die Symbole möglichst entfernt gehalten, das Geistige hervorgehoben und die Idee der Religion ohne beschränkende Begriffsform aufgestellt wird, muß sie eine Lehre der Wahrheit genannt werden. Jesus legt auf diese Bezeichnung ein großes Gewicht, denn er nennt nicht nur seine Lehre öfters gradezu die Wahrheit (ἀλήθεια), sondern er bezeichnet sich auch selbst als einen König der Wahrheit, Joh. XVIII, 36. 37. Obschon seine Lehre als unmittelbare Offenbarung gelten will, so erkennt sie doch auch frühere Offenbarungen im alten Bunde, die sie aber als vorbereitend betrachtet und zu deren Erweiterung und Ergänzung sie berechtigt ist, Matth. V, 17.

Fassen wir nun nach dieser allgemeinen Uebersicht die charakteristischen Züge des evangelischen Lehrbegriffs bestimmter zusammen, so möchten folgende zu unterscheiden sein:

1) Die Idee der göttlichen Vorsehung wird aufgefaßt als eine allgemeine sittliche Weltordnung (Universalismus statt des Particularismus).

2) Das göttliche Wesen wird vorzugsweise betrachtet nach seiner innigen Verbindung, Gemeinschaft und Verwandtschaft mit dem rein Menschlichen, und die völlige Wiederherstellung dieser Gemeinschaft, welche durch die Sünde gehemmt wurde, erscheint als die Grundidee der Religion (Gott als Vater der Menschen, die Liebe, die Versöhnung der Menschen mit Gott, — dies sind vorherrschende Grundbegriffe).

3) Diese Idee der Gemeinschaft und Liebe wird anschaulich dargestellt durch die Erscheinung des Göttlichen in der Form und Gestalt des rein Menschlichen (der Gottes-Sohn in der irdischen Erscheinung als Menschen-Sohn Eins mit dem Vater).

4) Die religiös-sittliche Einwirkung des göttlichen Wesens auf den Menschen ist nicht gebunden an Offenbarungsschriften, sondern äußert sich allgemein und unmittelbar. Jeglicher wird getauft mit dem heiligen Geiste.

5) Der Mensch tritt in jene Gemeinschaft mit Gott durch Sinnesänderung (*μετάνοια*) und religiöses Vertrauen (*πίστις*), welches sich in der Liebe (*ἀγάπη*) äußert.

6) Die Sinnesänderung, das Vertrauen und die Liebe haben ihr wahrhaftes Leben im Innern des Gemüthes oder in der Gesinnung, aus welcher das äußere Werk hervorgehen muß, wenn es religiös-sittliche Bedeutung erlangen soll.

7) Diesem Innerlichen muß auch die äußerliche Verehrung Gottes entsprechen, wenn sie der geistigen Idee der Gottheit soll gemäß sein (Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit). Daher sind die religiösen Symbole, durch welche der Sinn auf das Aeußerliche gerichtet wird, möglichst zu vereinfachen.

8) Die Lehre Christi stellt die göttliche Offenbarung in der höchsten Vollendung dar, wollte aber herbeigeführt werden durch vorbereitende Offenbarungen Gottes, welche dem Geiste nach mit ihr zusammenstimmen.

Auch in der evangelischen Lehre ist ein symbolischer Theil neben dem unsymbolischen zu unterscheiden, obwohl der letztere vorherrscht. Die symbolische Auffassung geht, wie im alten Bunde von dem Zeichen der Theokratie aus, ist aber nicht, wie dort, mit Particularismus verbunden, so daß das Symbolische hier eine ganz neue und wesentlich verschiedene Bedeutung gewinnt.

# Besonderer Theil.

## Darstellung der einzelnen Religionsbegriffe der Lehre Jesu.

### A) Unsymbolische Religionslehre.

### Erster Abschnitt.

#### Die Lehre vom göttlichen Wesen und seinem Verhältnisse zur Welt.

### Erstes Hauptstück.

#### Das göttliche Wesen an sich betrachtet.

§. 141.

In der Bestimmung der Natur des göttlichen Wesens und der Prädicate, unter denen dieselbe gedacht werden muß, hatte bereits der alte Bund die Religionsbegriffe wesentlich aufgeklärt, und dies Lehrstück bedurfte am wenigsten einer Erläuterung durch neue Speculationen. Jesus setzt demnach das Dasein, die Einheit und die Attribute des göttlichen Wesens größtentheils als bekannt und richtig aufgefaßt voraus und beschränkt sich in seinen Vorträgen darauf, einzelne Vorstellungen deutlicher oder auch practisch wichtiger zu machen und solche Seiten des göttlichen Wesens, welche man früher weniger berücksichtigt hatte, stärker hervorzuheben oder in ein helleres Licht zu setzen. Daher dürfen wir keine vollständige Theologie in seinen Vorträgen aufsuchen, sondern nur Auslegung und Ergänzung der Theologie des alten Bundes.

Auch Jesus ging in seiner Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens oder vom Monotheismus aus. Er erklärt den Glauben an den Einen wahrhaftigen Gott (*τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*), den Einen Vater im Himmel (*εἷς πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Matth. XXIII, 9.), für den Grund-Artikel seiner Lehre Joh. XVII, 3. und unterscheidet das gött-

liche Wesen ausdrücklich von sich selbst, dem Abgesandten der Gottheit und dem Werkzeuge, durch welches sie sich offenbart. Die religiöse Verehrung, das προσκυνεῖν und λατρεύειν, darf sich nur an den Einen Gott allein richten, Matth. IV, 10., und wenn Jesus Joh. V, 23. behauptet, daß man den Sohn Gottes ehren müsse, wie den Vater, so bedient er sich einestheils nur des allgemeinen Ausdrucks τιμᾷν, welcher nicht auf religiöse Verehrung beschränkt ist, anderntheils fordert er diese Verehrung nur als Abgesandter der Gottheit, in welchem man den Sender ehrt.

In der Entwickelung der einzelnen Attribute des göttlichen Wesens verweilt Jesus am wenigsten bei den metaphysischen. Die metaphysische Grundidee des unbedingten oder absoluten Seins wird angedeutet, indem Gott die Quelle des Lebens oder derjenige genannt wird, welcher das Leben in sich selbst hat (ὃς ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ), Joh. V, 26. Er heißt daher auch der lebendige Vater (ὁ ζῶν πατήρ); auch der Sohn lebt durch ihn (διὰ τὸν πατέρα), Joh. VI, 57., sein Dasein ist bedingt durch den Willen des Vaters. Von den einzelnen Attributen, welche aus dieser Grundidee hervorgehen, werden die der Ewigkeit und Allgegenwart nicht besonders entwickelt; beide aber liegen in der aufgestellten Grundidee nothwendig gegeben, so daß Jesus von einem Throne, einer Wohnung und einer Stadt Gottes reden konnte, ohne den Mißverstand zu befürchten, als lehre er eine örtliche Beschränktheit des göttlichen Wesens, vgl. Matth. V, 34. 35. Joh. XIV, 2. Dagegen wird das Attribut der Allmacht ausdrücklich hervorgehoben, wenn es von Gott heißt, daß alle Dinge bei ihm möglich seien, Matth. XIX, 26., daß er Macht ausübe über Leib und Seele des Menschen, Matth. X, 28. vgl. Luc. XII, 5., daß er Gewalt habe über das Leben des Menschen und seine Seele von ihm zurückfordere, Luc. XII, 20., daß Keiner sich aus seiner Gewalt zu befreien vermöge, Joh. X, 29. und daß er auch über unzählige Schaaren himmlischer Wesen gebiete, die er zum Schutz und Beistand der Frommen herabsenden könne, Matth. XXVI, 53. An der göttlichen Allmacht zweifeln, die Gottheit auf die Probe stellen, ob sie auch helfen könne, oder, wie er es mit einem alttestamentlichen Ausdrucke nennt, Gott versuchen (ἐκπειρά-

ζειν τὸν θεόν), erklärt er für etwas Sündliches, Matth. IV, 7.

Ihrem Wesen nach stellt Jesus die Gottheit als einen Geist dar, Joh. IV, 24. und entfernt dadurch alle Vermischung der reinen Idee des göttlichen Wesens mit körperlichen Beschränkungen und sinnlichen Vorstellungen. Er folgert daraus den für die Religion so wichtigen Satz, daß eine wahrhafte Verehrung Gottes sich im Geiste und in der Wahrheit d. i. in der Gesinnung und Ueberzeugung, nicht aber bloß in dem äußeren Werke, aussprechen müsse. Als geistiges Wesen muß Gott auch unsichtbar gedacht werden: Keiner hat den Vater jemals gesehen, Joh. I, 18. VI, 46. Wenn nun Jesus demungeachtet von einem Schauen Gottes redet, wenn er ein solches in der letzten Stelle dem Sohne Gottes zuschreibt und Matth. V, 8. allen Reinen verheißt: so ist dies eine symbolische Ausdrucksweise, durch welche eine völlig anschauliche Erkenntniß in der innigsten Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen bezeichnet wird.

Die Eigenschaften, welche der Gottheit als Geist beigelegt werden, sind theils intellectueller, theils moralischer Art. Das Wissen Gottes ist ohne Schranken — Allwissenheit —, er kennt auch das Verborgenste, er vernimmt das Gebet, welches im einsamen Kämmerlein an ihn gerichtet wird, Matth. VI, 4. 6., er kennt auch die Herzen d. i. die Gesinnungen der Menschen: daher ist sein Urtheil über den Werth des Menschen verschieden von dem menschlichen Urtheile, Luc. XVI, 15.; die Bedürfnisse des Menschen weiß er vorher und bedarf es nicht, daß wir ihm dieselben erst kund machen, Matth. VI, 8. Sein Wille ist allein und durchgängig auf das Gute gerichtet, ja das Gute selbst; daher nennt ihn Jesus den heiligen Vater (πάτερ ἅγιε) Joh. XVII, 11. Kein Anderer außer Gott kann schlechtweg gut (ἀγαθός) genannt werden; denn Er allein ist das höchste Gut, Matth. XIX, 17. vgl. Marc. X, 18. Luc. XVIII, 19. Sein Wille muß daher als das allgemeine Gesetz für alle Vernunftwesen gelten und die sittliche Vollkommenheit seines Willens oder die göttliche Heiligkeit ist das höchste Ziel, nach dessen Erreichung sie streben sollen, Matth. V, 48. Auch der Sohn ist verpflichtet, dem göttlichen Willen Folge zu leisten, ihn zu vollziehen ist er

herabgekommen, Joh. VI, 38., in der Erfüllung desselben findet er seine Speise d. h. nicht bloß seine Lust und Freude, sondern auch die Bedingung seines Lebens und Wirkens, Joh. IV, 34., ihm unterwirft er sich unter bittern Leiden in vollendeter Ergebenheit, Matth. XXVI, 39. 42. Ausübung des göttlichen Willens stellt er als Bedingung für die Aufnahme ins Gottesreich, Matth. VII, 21. und nur die, welche dieselbe erfüllen, versichert er seiner zärtlichsten Liebe, Matth. XII, 50. In wiefern dieser heilige Wille Gottes darauf gerichtet ist, eine vollkommene Harmonie der Tugend und Seligkeit zu bewirken, stellt er sich dar als Gerechtigkeit. Jesus nennt Gott seinen gerechten Vater (πάτερ δίκαιε) Joh. XVII, 25. Gott allein vermag ein gerechtes Urtheil über die Menschen zu fällen, weil er auch ihre Gesinnungen kennt, Luc. XVI, 15.; besonders zeigt er sich als gerechter Helfer der unrechtmäßig Bedrängten und Unterdrückten, Luc. XVIII, 7. 8. Er ist der allgemeine Weltrichter, hat aber das Recht Gericht zu halten dem Sohne, welcher Eins mit ihm ist, übergeben, Joh. V, 27. Jedoch ist er kein harter Richter und die Sendung des Sohnes hat nicht ein Strafgericht über die Menschen, sondern ihre Beseligung zur Absicht, Joh. III, 17.

Das reine Wohlgefallen des göttlichen Wesens an den geschaffenen Dingen wird Liebe und die Richtung des göttlichen Willens auf das Wohlsein der Geschöpfe wird Güte genannt; Gnade heißt die Güte, wenn sie unverdient ertheilt, und Barmherzigkeit, wenn sie dem Sünder erwiesen wird. Diese Seite des göttlichen Wesens wird in der evangelischen Lehre am öftersten und am stärksten hervorgehoben, jedoch mit Festhaltung der Hauptidee, ohne dialektische Zergliederung und scharfe Unterscheidung jener verschiedenen Richtungen derselben. Daß das Wesen der Gottheit nach ihrem Verhältnisse zu den Menschen Wohlwollen oder Liebe sei, wollte Jesus auch durch den Vaternamen ὁ πατήρ, ὁ πατὴρ οὐράνιος, welchen er der Gottheit herrschend beilegt, hervorheben. Dieser Gottesname war sowohl im Hebraismus, als auch im Judenthume bereits vorhanden, wurde aber in einer durch die jüdische Theokratie gegebenen Beschränkung aufgefaßt. Bei Jesu fällt diese Beschränkung weg und es soll durch diesen

Namen die allgemeine Liebe Gottes für alle Menschen und die Sorge für ihr Wohl durch ein Bild erläutert werden, welches von dem innigsten Lebensverhältnisse entlehnt ist. Daher wird diese Bezeichnung mit Vorliebe alsdann gewählt, wenn von der Allgemeinheit der göttlichen Güte die Rede ist: Werdet Söhne eures himmlischen Vaters, welcher seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, Matth. **V, 45.** vgl. Luc. **VI, 35. 36.** Mehr noch, als irdische Väter ihren lieben Kindern, wird der himmlische Vater gute Gaben ertheilen den Bittenden, Matth. **VII, 11.** Luc. **XI, 13.** Den größten Beweis dieser allgemeinen Vaterliebe hat Gott durch die Sendung seines Sohnes gegeben, Joh. **III, 16.** Sie gibt sich insbesondere zu erkennen durch die Geneigtheit, dem reuigen Sünder zu verzeihen und ihm, wenn er sich bekehrt, neue Beweise eines väterlichen Wohlwollens zu ertheilen. Das sollen die schönen Parabeln lehren vom verlornen Schaafe, Luc. **XV, 4—7.** Matth. **XVIII, 12—14.** und vom verlornen Sohne Luc. **XV, 11—32.** Dieser verzeihenden Güte des göttlichen Vaters muß sich aber der Mensch würdig machen durch eine ihr entsprechende Gesinnung, um getrost auf sie hoffen zu können. Wer dem Nebenmenschen seine Fehler nicht verzeiht, wer ihn hart verurtheilt, dem wird auch Gott nicht verzeihen und den wird er eben so streng beurtheilen, Matth. **VI, 12. 14. 15. VII, 1. 2. XVIII, 35.**

Wahrhaftigkeit wird Gott in einer doppelten Beziehung zugeschrieben; er heißt nämlich der Wahrhaftige (ὁ ἀληθινὸς θεός), in wiefern ihm wirklich alle die Attribute zukommen, deren Inbegriff die Idee der höchsten Vollkommenheit bildet, Joh. **XVII, 3.**; der Wahrhafte (ἀληθής) aber in Beziehung auf die Art, wie er sich den Menschen zu erkennen gibt, oder in Beziehung auf seine Offenbarung, wiefern er den Menschen durch die Offenbarung die höchste Wahrheit selbst wirklich zu erkennen gibt, Joh. **VIII, 26.** In dieser Beziehung heißt das Wort Gottes die Wahrheit, Joh. **XVII, 17.** d. h. was sich als unmittelbare göttliche Offenbarung kund gibt, das trägt damit auch das Gepräge der Wahrheit selbst. Die lebhafte Anerkennung und demuthsvolle Verehrung der göttlichen Vollkommenheiten nennt Jesus ἁγιάζειν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, Matth. **VI, 9.**, den göttlichen Namen, d. i. Gott

selbst, heiligen oder als hehr und majestätisch anerkennen, oder auch Gott die Ehre geben (*δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ*) Luc. XVII, 18.

---

## Zweites Hauptstück.

### Das göttliche Wesen nach seinem Verhältnisse zur Welt.

### §. 142.

In der Idee des absoluten Wesens liegt gegeben, daß es als das einzige Unbedingte, alles Andere aber als durch dasselbe bedingt zu fassen sei. Demnach muß die Welt sowohl dem Grunde, als auch der Dauer, allen Richtungen und allen Veränderungen ihres Seins nach, als durch dasselbe bedingt gefaßt werden, was auch Jesus andeutet, indem er Gott den Herrn des Himmels und der Erde nennt, Matth. XI, 25. Luc. X, 21. Der reine Begriff der Weltschöpfung abstrahirt von dem Zeitbegriff, indem die Zeit nur eine beschränkte Form für die Anschauungsweise des innern Sinns ist, welcher nichts Objectives entspricht. So faßt auch Jesus die Schöpfung, indem er eine fortdauernde schaffende Wirksamkeit des göttlichen Wesens behauptet, welche als eine stetige, durch nichts unterbrochene gedacht werden muß, Joh. V, 17. *ὁ πατήρ μου ἐργάζεται ἕως ἄρτι*, mein Vater wirkt beständig fort. Auf die Schöpfungssagen des alten Bundes bezieht er sich nur einmal, Matth. XIX, 3 – 6., wo er die Erschaffung des Mannes und Weibes nach der zweiten Schöpfungsurkunde berührt und daraus Folgerungen für die Unzertrennlichkeit des ehelichen Bandes ableitet. Ob er diese alte Urkunde historisch aufgefaßt habe, läßt sich daraus nicht abnehmen; die Benutzung derselben zeigt nur, daß er annahm, Gott selbst habe schon bei der Schöpfung des Mannes und Weibes eine gegenseitige dauerhafte Vereinigung beider angenommen. Weitere Belehrungen über den Artikel von der Schöpfung geben die Lehrvorträge Jesu nicht an die Hand.

Bei der Lehre von der Erhaltung mußte weniger die Vorstellung, daß die Dauer des Weltganzen von Gott abhängig sei, als vielmehr die Sorge Gottes für jedes einzelne Ge-

schöpf ins Licht gestellt werden. Denn der Glaube, daß die Erhaltung des Einzelnen, des Kleinen und Geringen, durchaus nur von dem göttlichen Willen abhängig sei, hat am meisten mit Zweifeln zu kämpfen, welche daher entstehen, daß man beschränkte menschliche Vorstellungen auch auf die Gottheit überzutragen geneigt ist. Aus solchen Zweifeln entstehen dann in entscheidenden Lebensmomenten Sorgen für die äußere Existenz, welche das religiöse Vertrauen auf Gott schwächen oder unterdrücken oder doch dem freien muthigen Wirken für die höhern Zwecke des Lebens schaden. Vor solchen ängstlichen Sorgen (*μέριμναι*) warnt Jesus oft und eindringlich, Matth. **XIII, 22. X, 19. 20.** Um ihnen aber bei seinen Anhängern entgegen zu wirken, macht er auf die Vorsorge aufmerksam, welche Gott für die Erhaltung weit geringerer Gegenstände in der Natur trage. Wenn er die Vögel ernährt, die Blumen mit Farbenpracht kleidet, so sollte der Mensch doch auch seine Erhaltung vertrauensvoll der göttlichen Vorsorge anheimstellen, Matth. **VI, 25** ff. Es ist hier nicht die Rede von solchen Sorgen, welche unter den Verhältnissen des irdischen Lebens nothwendig und pflichtmäßig sind und daher neben dem kindlich frommen Vertrauen auf Gott bestehen können; sondern es sind vielmehr Sorgen gemeint, welche Mangel an diesem Vertrauen (*ὀλιγοπιστίαν*) verrathen, Zweifel an der göttlichen Hülfe in solchen Fällen, wo man eben nur von den Fügungen der göttlichen Vorsehung die Erhaltung erwarten darf. Solche Fälle mußte aber Jesus bei seinen nächsten Anhängern, denen er die heftigsten Verfolgungen vorhersagte (Matth. **X, 17. 18. 22. 38.** Joh. **XVI, 1 – 3.**) voraussehen; sie bedurften also der stärksten Ermunterungen zu festem Vertrauen vorzugsweise, wenn nicht das ihrer Glaubensfestigkeit anvertraute Evangelium durch ihre Zaghaftigkeit unterdrückt werden sollte. Diese Worte sind aber auch für Alle gesagt; denn ähnliche Fälle treten in allen Zeiten für den Tugendhaften ein, welcher die höheren Anforderungen der Pflicht um keinen Preis aufzugeben entschlossen ist, um nicht mit seinem Gewissen in Widerspruch zu gerathen. Die Lehre von der Erhaltung knüpft Jesus an das Vorherwissen Gottes. Gott kennt die Bedürfnisse des Menschen, noch ehe dieser sie ihm vorträgt, Matth. **VI, 8. 32.** Daher kann es ihm auch niemals an

den Mitteln fehlen, von welchen die Erhaltung des Menschen in einzelnen Fällen abhängt; er ist aber dabei durchaus nicht an die gewöhnlichen Erhaltungsmittel gebunden, wie dies schon die Israeliten in der Wüste erfuhren, die er statt des Brotes mit dem Manna ernährte, 5 Mos. **VIII, 3.** Christus eignete sich diese Stelle an, als man ihn in einer ähnlichen Lage zum Mißbrauche der Wunderkraft zu seiner Selbsterhaltung versuchen wollte, Matth. **IV, 4.** vgl. Luc. **IV, 4.** Für seine Anhänger lag darin die Lehre, mit den für höhere Zwecke bestimmten Gaben und Kräften niemals, auch nicht in den bedenklichsten Verhältnissen, zu selbstsüchtigen, niedern und irdischen Zwecken Mißbrauch zu treiben.

Zu den Verhältnissen und Veränderungen des Seins, welche nach ihrer Abhängigkeit von dem unbedingten Sein betrachtet werden müssen, oder zur göttlichen Regierung der Welt gehören:

1) Alle nach den Naturgesetzen erfolgenden Veränderungen oder die sämmtlichen Naturphänomene. Gott ist es, welcher die Sonne aufgehen, den Regen herabfallen läßt, Matth. **V, 45.**

2) Alle Veränderungen, welche unter keinem festen Gesetze zu stehen scheinen oder für welche sich keine hinlänglich bedingende Ursache angeben läßt und die man daher zufällige nennt. Für den religiösen Glauben aber gibt es keinen Zufall; denn was scheint zufälliger zu sein, als der Tod eines Sperlings, als die Anzahl der Haare des Hauptes? und doch ist auch hier, sowie bei Allem, was nur immer erfolgen mag, der göttliche Wille Gesetz, Matth. **X, 29 — 31.**

3) Alle in der Welt wirksamen Kräfte und ihre Vertheilung. Jesus selbst betrachtet die wunderbaren Kräfte, welche sich in ihm äußerten, und die große Macht über die Natur, welche er an den Tag legte, als ihm gegeben von Gott, Joh. **V, 22. 26.** Matth. **XXVIII, 18.** Er wirkt seine Wunder durch den Geist Gottes (ἐν πνεύματι θεοῦ) Matth. **XII, 28.**; oder durch den Finger Gottes (ἐν δακτύλῳ θεοῦ) Luc. **XI, 20.** d. h. durch göttliche, nicht durch eigene Macht. Ebenso leitet er auch die außerordentliche geistige Unterstützung, durch welche seine Jünger fähig werden sollen, tiefer in die Wahrheit einzudringen, oder den heiligen Geist von der Gottheit ab;

der Beistand, der heilige Geist, welchen der Vater senden wird (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατήρ) wird euch in alle Wahrheit leiten, Joh. XIV, 26. Den Pilatus macht er darauf aufmerksam, daß er die richterliche Gewalt, welche er ausübe, von oben (ἄνωθεν) erhalten habe und sie also nicht ohne den göttlichen Willen besitze, Joh. XIX, 11. Die religiös-sittlichen Kräfte des Menschen, welche sich durch das fromme Gottvertrauen und die Sinnesänderung wirksam zeigen, stellt er gleichfalls als von Gott ertheilt dar. Die Sinnesänderung oder die sittliche Wiedergeburt bezeichnet er Joh. III, 3—8. als eine von oben her durch den Geist Gottes oder durch eine Wirksamkeit der göttlichen Kraft in dem Menschen erzeugte und hervorgebrachte. Das fromme kindliche Vertrauen, mit welchem man sein Evangelium vom göttlichen Vater aufnimmt, wird durch die Gottheit selbst gewirkt: Keiner kann zu mir kommen (mein Anhänger werden), den nicht Gott herbeigeführt hat[12]), Joh. VI, 44. vgl. XVII, 6. Doch liegt es an dem Menschen selbst, wie er die religiös-sittlichen Kräfte, welche er Gott zu verdanken hat, in Anwendung bringt. Ihre mangelhafte Benutzung oder gänzliche Verwahrlosung wird ihm daher zugerechnet und sein künftiges Schicksal steht in genauester Proportion zu dem Gebrauch, welchen er von ihnen machte, Luc. XIX, 12—28.; insbesondere wird auch der Unglaube der eigenen Schuld des Menschen beigemessen und als Sünde (ἁμαρτία) bezeichnet Joh. III, 18—20. XVI, 8. 9.

4) Die Vertheilung des physisch Guten und Bösen, oder des Glückes und Unglücks. Dies setzt nun voraus, daß Beides niemals eintreten werde, ohne daß dadurch ein sittlicher Zweck von Gott beabsichtigt würde. Aber sobald man diesen Zweck einseitig in der sittlichen Vergeltung gegeben findet, läuft man auch Gefahr, ungerechte und lieblose Urtheile im Einzelnen zu fällen und sich, wie es im Hebraismus und im Judenthume der Fall war, in der Trostlosigkeit einer irdischen Vergeltungslehre zu verlieren. Dem voreiligen Urtheile, daß jedes Leiden eine vorhergegangene Sünde voraussetze und als

12) In ἑλκύειν liegt eben so wenig der Nebenbegriff des gewaltsamen Herbeiführens, als in andern Verbis z. B. ἀναγκάζειν (Matth. XIV, 22.) der eines gewaltsamen Zwingens.

göttliche Strafe zu betrachten sei, suchte Jesus entgegen zu wirken, sobald es zu harten und lieblosen Folgerungen verleitete, Joh. IX, 3.; dagegen legte er selbst dem Uebel sittliche Bedeutung bei, sobald eine solche Ansicht den Leidenden selbst zur Erweckung und sittlichen Anregung gereichen konnte, wie Matth. IX, 2.; oder wenn das Leiden Anderer sich zur warnenden Abmahnung vom Bösen benutzen ließ, wie Luc. XIII, 1—9. Weit entfernt von der irdischen Vergeltungslehre der Juden verheißt Jesus den Seinen für ihre Treue keineswegs ein irdisch glückliches Leben, sondern sagt ihnen vielmehr Verfolgungen voraus, Matth. X, 17. 18. 22. 38. Joh. XVI, 1—3., legt überhaupt so wenig Werth auf die äußeren Güter, daß er vielmehr in seinen Schülern das tiefste Gefühl ihrer Wesenlosigkeit zu erwecken sucht, Matth. VI, 19 — 21. vgl. Luc. XII, 33. 34. Er warnt vor dem Streben nach ihnen, Joh. VI, 27., welches unverträglich sei mit einem der Gottheit gewidmeten Leben, Matth. VI, 24. und den Eingang in das Reich Gottes unmöglich mache, Matth. XIX, 24 — 26. Er warnt überhaupt vor der Lohnsucht, welche das Gute nicht aus reiner Pflichtliebe übt und den Lohn nicht als etwas Unverdientes betrachtet, Luc. XVII, 7 — 10. Matth. XX, 1 — 16. Deutlich lehrt er dagegen die ewige Vergeltung. Der zukünftige, ihrem Verhalten genau angemessene Zustand der Tugendhaften heißt ihm gewöhnlich *ζωὴ*, *ζωὴ αἰώνιος*, Matth. XVIII, 8. 9. Marc. IX, 43—49. Matth. XIX, 29. XXV, 46. Joh. III, 15 f. 36. XVII, 2 f. Darin liegt freilich nach einem Hebraismus nicht bloß die Bedeutung Leben, sondern auch glückliches Leben, und so muß es genommen werden, wenn das ewige Leben der Strafe des Bösen entgegengesetzt wird, Matth. XXV, 46. Aber Jesus wählte diesen Ausdruck gewiß auch deshalb mit so großer Vorliebe, weil der reine Begriff eines mit Thätigkeit und Bewußtsein verbundenen Daseins, welcher darin ausgedrückt liegt, am wenigsten Gefahr läuft, daß die beschränkten Vorstellungen von Glückseligkeit auf ihn übergetragen werden. Eben so frei, als die Vergeltungslehre Jesu sich von irdischen und sinnlichen Vorstellungen zu halten weiß, zeigt sie sich aber auch von der Beschränktheit des Particularismus. Allerdings beziehen sich seine Verheißungen des ewigen seligen Lebens überall nur auf

diejenigen, welche sich ihm zugewandt haben und sich durch Erfüllung des göttlichen Willens der Seligkeit fortwährend würdig zeigten; aber die Bedingungen des Eintritts in sein Reich sind nicht willkürliche politische Anordnungen äußerer Art, sondern es sind die allgemein sittlichen Bedingungen, welchen der Mensch muß entsprochen haben, wenn er zur innern Harmonie und zum Frieden mit sich selbst gelangen soll, ohne welche ein seliges Leben unmöglich ist. Wer sich die Sinnesänderung und das fromme Gottvertrauen noch nicht angeeignet hat, dem sagt auch das innere sittliche Bewußtsein, das Gewissen, daß er noch fern sei von dem seligen Leben, und die Offenbarung bestätigt in diesem Falle nur die innere Stimme.

## §. 143.

### Die Lehre vom Gebete nach ihrem Zusammenhange mit der Vorsehungslehre.

Mit der Lehre von der Vorsehung hängt die vom Gebete genau zusammen. Bei dem Gebete, sei es nun Bitte, Fürbitte, Dankgebet oder Ausdruck der reinen Ergebung, liegt immer eine Vergegenwärtigung des Gedankens zu Grunde, daß auch die einzelnen Veränderungen des Lebens von Gott abhängig seien und daß Alles in der Welt nur durch göttliche Fügungen erfolge. Dabei aber soll sich der Betende zugleich auch vergegenwärtigen, daß in der göttlichen Weltordnung das äußere und sinnliche Wohlsein untergeordnet sei den höhern sittlichen Zwecken, welche Gott erreichen will; auf sie soll er im Gebete vornämlich sein Gemüth hinrichten, der Wunsch ihrer Herbeiführung soll vorherrschen über den Wunsch nach Befriedigung der zeitlichen Bedürfnisse. Das suchte Jesus durch sein unerreichbares Muster eines Gebetes, durch sein Unser Vater zu lehren, Matth. VI, 9—13. vgl. Luc. XI, 2—4. An die Vergegenwärtigung der Gottheit als eines den Menschen nahen und liebevollen Wesens, die freudige Anerkennung ihrer hohen Vollkommenheit schließen sich zuerst die Bitten für die Herbeiführung des höchsten religiösen Gutes, die Erscheinung des Gottesreiches (dein Reich komme), und des höchsten sittlichen Gutes, die Erfüllung des höchsten göttlichen Willens im Himmel und auf Erden, oder im ganzen Universum; jetzt

erst kann der Gedanke an die zeitlichen Bedürfnisse erwachen, welche vertrauensvoll Gott anheim gestellt werden in den Worten: Gib uns heute unser täglich Brot. Das Ganze schließt sich mit der Erinnerung an die menschliche Schwäche, welche der göttlichen Verzeihung bedarf, und mit der Bitte um Erlösung von den Versuchungen und den Reizungen des Bösen; aber diese göttliche Gnade wird abhängig gemacht von der eigenen Geneigtheit Andern zu verzeihen. Die Doxologie, womit jetzt das Gebet beschlossen wird, verdankt ihren Ursprung dem späteren kirchlichen Gebrauche und fehlt in den ältesten Handschriften. Die einzelnen Formeln dieses Gebetes lassen sich als gewöhnliche jüdische Gebetsformeln der damaligen Zeit nachweisen [13]): aber unvergleichlich ist die Art, wie sie hier zusammengestellt werden, die musterhafte Kürze und die Zusammenfassung alles Wichtigen, was den Menschen bewegen soll in der religiösen Erhebung des Gemüthes zu Gott. Ein Glaubensbekenntniß sollte dies Gebet nicht enthalten; denn wie käme eine Bitte um das tägliche Brot in ein solches? und eben so wenig eine heilige unveränderliche Formel; wie hätte sonst Lucas dasselbe Gebet verkürzt und abgeändert geben können? aber ein Muster sollte es sein und bleiben für alle Christen, was und wie sie zu beten hätten. Außer diesem Gebete Jesu hat sich nur noch eins vollständig erhalten, welches er am Abende vor seinem Todestage aussprach, Joh. **XVII.** Freudig gedenkt er hier zuerst der nahen Vollendung seines großen Werkes und überschaut noch einmal seine Wirksamkeit auf Erden zur Verherrlichung des göttlichen Namens. Sodann folgen Fürbitten für die Seinigen, daß sie treu unter dem Hasse der Welt festhalten mögen an der überkommenen Wahrheitslehre; daß sie eins seien im Glauben und in der Liebe, sammt allen denen, welche auf ihr Wort hin glauben werden, und daß sie dereinst zu ihm gelangen und mit ihm vereinigt sein mögen. An Hoheit, Würde und erhabener Begeisterung hat dieses Gebet seines Gleichen nicht. In den kürzeren Gebetsausrufungen Jesu, welche sich erhalten haben, drückt er entweder seinen Dank aus für den glücklichen Fortgang seines Werkes, wie Matth. **XI, 25. 26.**, oder auch für den göttli-

13) Vgl. Lightfoot, Schöttgen, Wetstein und andere Ausleger zu Matth. **VI, 9** ff.

chen Beistand bei seinen wundervollen Handlungen, Joh. XI, 41. 42., oder seine Ergebung in den göttlichen Willen unter Leiden und Seelenkämpfen, Joh. XII, 27. 28. Matth. XXVI, 39. 42.

Hätte man diese Muster von eigenen Gebeten Jesu sorgfältiger berücksichtigt, so würde man gewiß weniger Schwierigkeiten darin gefunden haben, wie die von ihm gelehrte Gebetserhörung mit einer reinen Vorsehungslehre zu vereinigen sei. Allerdings tritt die Gebetserhörung in Widerspruch mit dieser, sobald man sich dieselbe so denkt, als ob irgend eine Veränderung, welche nicht in dem Willen der Gottheit lag, durch das Gebet herbeigeführt werde oder als ob der göttliche Wille durch das Gebet der Menschen auf irgend eine Weise erst bestimmt werden könne, etwa wie sich der Wille eines Menschen durch Bitten bestimmen läßt. Wie hätte aber auch Jesus, welcher überzeugt war, daß Gott des Gebetes gar nicht bedürfe, da er die Bedürfnisse der Menschen schon im Voraus kenne, Matth. VI, 8. eine so beschränkte Ansicht fassen können? Wie hätte er, der selbst in seinen Gebeten den eigenen Willen durch den göttlichen bedingt sein läßt, bei den Seinigen die entgegengesetzte Ueberzeugung können erwecken wollen? Wirklich verspricht auch Jesus in keiner Stelle eine unbedingte Gebetserhörung, sondern Matth. VII, 7 — 11. wird ausdrücklich gesagt, daß Gott den Bittenden *δόματα ἀγαθά*, gute Gaben, ertheilen werde; was aber gute Gaben seien, kann nicht die menschliche, sondern nur die göttliche Weisheit bestimmen. Lucas setzt dafür (XI, 13.) noch deutlicher *πνεῦμα ἅγιον*, den heiligen Geist oder den Inbegriff sittlicher und religiöser Erregungen des Gemüthes, durch welche die Gottheit auf dasselbe einwirkt. In andern Stellen, Joh. XV, 16. XVI, 23. Matth. XVIII, 19. 20. knüpft Jesus die Erhörung an die Bedingung, daß das Gebet in seinem Namen geschehe. Im Namen Jesu kann aber nur das geschehen, was seinem Willen und seinen Absichten gemäß ist, sonst würde ein Mißbrauch mit Jesu Namen getrieben; nun aber ist der Wille Jesu Eins mit dem Willen Gottes, er übt nicht seinen Willen, sondern den Willen seines Senders, Joh. V, 30. VI, 38.; ein Gebet in seinem Namen ist also auch ein solches, welches dem göttlichen Willen gemäß ist. Dasselbe

wird auch Joh. **XV, 7.** gesagt; denn obgleich Jesus dort spricht: ihr könnt vom Vater erflehen, was ihr nur wollt (ὃ ἐὰν θέλητε), und es wird euch zu Theil werden, so ist doch nicht zu übersehen, daß die Bedingung vorhergeht: wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben d. h. wenn ihr Eines Sinnes und Geistes mit mir seid. Auch in den Parabeln, Luc. **XI, 5—9. XVIII, 1—8.**, worin Jesus die Beharrlichkeit im Beten anempfiehlt, war seine Absicht nicht dahin gerichtet, den Gedanken zu wecken, daß der göttliche Wille doch zuletzt noch werde umgestimmt werden, wenn man ihn nur beharrlich mit Bitten bestürme. Er will vielmehr lehren, daß der Glaube sich dadurch nicht dürfe irre machen lassen, wenn die Verwirklichung eines religiösen Wunsches sich zu verzögern scheine, denn der göttliche Wille könnte ja die Erfüllung an die Bedingung der Beharrlichkeit geknüpft haben. Die Seele des Gebets ist das Vertrauen auf Gott; ein Vertrauen aber, das sich nur vorübergehend und nicht in einer stetigen Fortdauer zeigt, verdient diesen Namen nicht.

Die Vorsehungslehre Jesu ist also auch in Beziehung auf das Gebet und die Gebetserhörung von aller Beimischung der Willkühr frei zu sprechen. Gottes Wille ist das durchaus allgemeine und unabänderliche Gesetz, nach welchem alle Veränderungen erfolgen, und der Betende hat sich nur in sofern die Erfüllung seiner Bitten zu versprechen, als er sie dem göttlichen Willen unterworfen und mit demselben in Uebereinstimmung gebracht hat. Dagegen kann nicht der Einwurf gemacht werden, daß das Gebet nach dieser Ansicht sich als überflüssig darstelle. Denn es kann doch vorausgesetzt werden, daß der göttliche Wille das Eintreten bestimmter Veränderungen an die Bedingung eines vorhergegangenen Gebetes geknüpft habe. Dazu kommt, daß auch durch das Gebet der menschliche Wille geneigt, in ein festes Verhältniß, in eine Angemessenheit zu dem erkannten göttlichen Willen gesetzt und ihm dadurch eine entschiedenere Richtung und größere Festigkeit verliehen wird, wodurch die Verwirklichung des Erstrebten leichter und sicherer gemacht wird. Auf den glücklichen Erfolg hat es einen wesentlichen Einfluß, ob man mit Gott ans Werk geht oder nicht. Endlich aber hat das vorhergegangene Gebet auch zur Folge, daß die eintretenden Veränderungen selbst mit einer lebhafteren

Anerkennung als Fügungen des göttlichen Willens aufgefaßt werden. Die Veränderungen des Lebens stellen sich unter den religiösen Gesichtspunct, bekommen eine religiöse Weihe und werden stets dankbar als Gaben Gottes in Empfang genommen, wenn ihre Herbeiführung durch das Gebet gleichsam ist vorbereitet worden. Dann wird Vieles als eine Gabe Gottes angesehen, was man ohne vorgängiges Gebet nicht auf diese Weise würde betrachtet haben. Von diesen Gesichtspuncten aus läßt sich aber allerdings behaupten, daß das Gebet auch auf die Veränderungen des Lebens einen wesentlichen Einfluß übe, und daß eine wirkliche Gebetserhörung Statt finde, ohne damit die göttliche Vorsehung der Willkühr der Bittenden Preis zu geben.

---

## Zweiter Abschnitt.

### Die Lehre von den erschaffenen Geistern und ihrem Verhältniß zum göttlichen Wesen.

---

### Erstes Hauptstück.

### Die Lehre von den übermenschlichen Geisterwesen.

### §. 144.

### Angelologie.

Die Vorstellungen von Engeln, welche sich schon im Hebraismus vorgefunden und im Judenthume fortgepflanzt hatten, faßte Jesus aus practischen Gesichtspuncten, ohne auf ihrer Annahme zu bestehen und ohne dogmatische Folgerungen daraus herleiten oder gar die Engel zu Gegenständen der Andacht und religiösen Verehrung erheben zu wollen. Die Engel bleiben ihm die Bewohner des Himmels, welche den Höchsten umgeben, Luc. **XII, 9.**; sie bilden das königliche Gefolge des Christ, wenn er in seiner Herrlichkeit erscheint, Matth. **XVI, 27. XXV, 31.**, und vollziehen seine Befehle, Matth. **XXIV, 31.**; sie sind höhere Naturen, unsterblich, frei von sinnlichen Bedürfnissen, Luc. **XX, 36.** Matth. **XXII, 30.**, von größeren Kenntnissen als die Menschen, aber nicht allwissend,

Matth. XXIV, 36.; sie sind sittlich-gute Wesen, welche theilnehmende Freude an der Besserung des Sünders empfinden, Luc. XV, 10., welche sich kindlich frommer und einfältiger Menschen, wie sie Jesus zu seinen Anhängern wünschte, annehmen und ihnen schützend nahe sind, Matth. XVIII, 10. Die Lehre von Schutzengeln, welche den einzelnen Menschen beigegeben seien, ist in dieser Stelle nicht enthalten; denn die *μικροί* sind nicht Kinder, sondern Anhänger Jesu, welche so genannt werden, weil sie der große Haufe gering achtete (vgl. V. 6.). Ihre Engel werden aber die Engel überhaupt genannt, wiefern sie sich der Anhänger Jesu annehmen, ihnen beistehen und Sorge für sie tragen, daher so viel als die sie schützenden Engel. Die Worte, sie sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel, sollen nichts anders heissen, als: sie stehen in der in innigsten Gemeinschaft mit Gott, haben gleichsam den nächsten Zutritt zu seiner Person, sowie im Morgenlande nur den ersten Dienern des Königs das Recht zusteht, sich dem Könige jederzeit zu nahen oder sein Angesicht zu sehen; vgl. 1 Kön. X, 8. 2 Kön. XXV, 19. Der Gedanke ist also: Verachtet meine Schüler nicht, wenn sie auch vor dem großen Haufen als Geringe gelten; denn sie stehen in dem Schutze der höhern Geister, welche in der Nähe und Gemeinschaft Gottes leben. Das jüdische und spätere kirchliche Dogma, daß jedem Menschen von Jugend an ein besonderer Engel zum Beistande sei beigegeben worden, liegt demnach nicht in dieser Stelle. Jesus will vielmehr die Engel nur überhaupt als die Beschützer seiner treuen Anhänger darstellen, sowie sie schon im A. T. als Schutz der Frommen geschildert werden, Ps. XXXIV, 8. XCI, 11. Daher zeigen sie sich denn auch besonders bei seiner Erscheinung thätig. Der Himmel öffnet sich mit seinem Auftritte und die Engel Gottes steigen auf und nieder, Joh. I, 52. Die Engel erscheinen auch in dieser Stelle (der einzigen, in welcher Jesus bei Johannes von Engeln redet) als Symbol der wunderbaren und unmittelbaren Wirkungen der göttlichen Vorsehung, welche sich in den Thaten und Schicksalen Jesu kund geben sollte, und eben so wenig unter bestimmter Persönlichkeit gedacht, als in den alttestamentlichen Stellen, Ps. CIV, 4. XXXIV, 8. XCI, 11. Das Bild von einem Hinauf- und Herabsteigen

der Engel ist entlehnt aus dem Traumgesichte Jakobs, 1 Mos. **XXVIII, 12. 13.** Selbst in unzähligen Schaaren könnten sie sich zum Beistande Jesu zeigen und Gott könnte ihm statt des schwachen Schutzes der zwölf Schüler einen Beistand von zwölf Engellegionen herabsenden, wenn dies seinem Rathschlusse gemäß wäre, Matth. **XXVI, 53.** Endlich werden den Engeln Geschäfte bei den zukünftigen Dingen zugeschrieben. Sie geleiten die verstorbenen Frommen zum Genusse der himmlischen Seligkeiten, Luc. **XVI, 22.** und bei dem zukünftigen Gerichte des Messias erscheinen sie als die Vollstrecker der Urtheile, Matth. **XIII, 39—42. 49. 50.**

Nehmen wir nun alle diese Aussprüche Jesu zusammen, so läßt sich nicht läugnen, daß die meisten derselben keineswegs voraussetzen, daß Jesus sich die Engel als persönliche Wesen gedacht habe. Als bildliche Einkleidung der Mittel, deren sich die göttliche Vorsehung bedient, können sie nämlich genommen werden in den Stellen Luc. **XII, 9. XVI, 22.** Matth **XVI, 27. XXIV, 31. XXV, 31. XIII, 39—42. 49. 50. XXVI, 53.** und Joh. **I, 52.** Dürfte man den Lehrbegriff Jesu bloß nach seinen Aeußerungen bei Johannes bestimmen, oder wollte man nach diesen als den zuverlässigsten die Aeußerungen der andern Evangelisten beurtheilen, so könnte man allerdings annehmen, daß diese Lehre bei Jesu bloße Symbolik, bloß Bild und Einkleidung für die Vorsehungslehre gewesen sei. Da wir aber dem Johannes keineswegs eine solche ausschließliche Treue in den Reden Jesu zuschreiben, so müssen wir auch den Engeln eine mehr als symbolische Bedeutung einräumen. Als mit intellectuellen und sittlichen Kräften ausgestattete Wesen, also persönlich gedacht, werden sie von Jesu dargestellt bei Matth. **XVIII, 10. XXII, 30. XXIV, 36.** und bei Luc. **XV, 10. XX, 36.** In allen diesen Stellen aber sucht er dem Glauben an Engel sittliche Bedeutung und practischen Einfluß abzugewinnen, denn er schildert sie hier als mitwirkend für seine hohen Absichten und als theilnehmende Freunde und Beschützer der Reinen und Guten. Von dieser Seite aus betrachtet kann aber der Glaube an Engel zur Ermunterung im Guten dienen und den Muth im Tugendkampfe stärken. Dagegen hält sich die Lehre Jesu durchaus entfernt von allen mythologischen Ausschmückungen der Angelologie:

keine Klassen, keine Namen, keine Costüme der Engel, keine Spur der damals herrschenden abergläubischen Vorstellung von einer Vertheilung der Reiche unter die Engel, von Vermittelung und Verwendung der Engel u. dgl. Selbst Engelerscheinungen werden in den Reden Jesu niemals erwähnt, so reich auch seine Geschichte von den Evangelisten mit solchen Ueberlieferungen ist ausgestattet worden.

## §. 145.

### Dämonologie.

Auch die erst bei den Juden entwickelten Vorstellungen von Dämonen und dem Satan als ihrem Oberhaupte scheint sich Jesus in seinen Reden anzueignen; ja in einigen Stellen erklärt er, daß ein Hauptzweck seiner Sendung darin bestehe, das Reich des Satans zu stürzen, Luc. X, 18. 19. XI, 21. 22. Um das Oberhaupt der bösen Geister zu bezeichnen, bedient er sich bald des hebräischen Namens ὁ Σατανᾶς Matth. XII, 26. Luc. X, 18., bald des griechischen ὁ διάβολος Matth. XIII, 39. Luc. VIII, 12. Joh. VIII, 44., welchen die LXX. in Hiob I, 6. für jenen gebrauchten; auch der Name ὁ ἐχθρός gibt nur die Bedeutung von שָׂטָן wieder. Jesus bedient sich desselben in Beziehung auf den Gegensatz, in welchem er Satan zu seinen eigenen Heilsanstalten denkt, Matth. XIII, 25. 39. Luc. X, 18. 19. In zwei Stellen, Matth. X, 25. XII, 27. braucht er den Ausdruck Βεελζεβούλ oder Βεελζεβούβ[14]), was Kap. XII, 24. durch ἄρχων τῶν δαιμονίων erklärt wird. Die Bezeichnung ὁ πονηρός, welche sich auf die sittliche Verworfenheit dieses Wesens bezieht, findet sich nur in der Parabel Matth. XIII, 19., aber wenn V. 38. die Schlechten υἱοὶ τοῦ πονηροῦ genannt werden, wie Joh. VIII, 44. υἱοὶ τοῦ διαβόλου, so leidet es wohl keinen Zweifel, daß damit der Satan angedeutet werde. Die den johanneischen Reden Jesu allein eigenthümlichen Benennungen end-

14) Liest man Βεελζεβούβ, so wäre ein philistäischer Göttername auf den Dämonenfürsten übergetragen worden; vgl. 2 Kön. I, 2.; bei der durch die meisten Zeugnisse bestätigten Lesart Βεελζεβούλ dagegen wäre das Wort zusammengesetzt aus בַּעַל Herr, und זְבֻל Koth, und eine Art von Schmutz- oder Ekelname. Vgl. *Lightfoot* zu Matth. XII, 24.

lich: *ἡ τοῦ κόσμου ἄρχων*, Joh. **XIV, 30.** und *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, Joh. **XII, 31. XVI, 11.** sind wahrscheinlich aus der jüdischen Theologie entlehnt worden (vgl. §. 130.); sie bekommen indessen bei Jesu eine eigenthümliche Bedeutung durch die Vorstellung eines doppelten Reiches, des Weltreiches (d. i. des Sinnlichen, Materiellen, Bösen) und des Himmelreiches (des Geistigen, Idealen, Guten). Satan ist der Feind, welcher die Saat des Bösen unter Jesu Anhängern ausstreuet, Matth. **XIII, 39.** Wer daher den göttlichen Heilsanstalten widerstrebt, wie der rohe Haufe der Juden, der gilt Jesu als ein Sohn des Teufels, Joh. **VIII, 44.**, sowie die Bösen überhaupt *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ* genannt werden, Matth. **XIII, 38.** Satan erweckt aber auch Versuchungen in den Frommen, um ihre Standhaftigkeit zu prüfen, grade wie der Satan des Hiob, Luc. **XXII, 31.** vgl. Hiob **I, 7. II, 2.**, und verhängt eben so wie dieser physische Uebel, schwere Krankheiten über die Menschen, Luc. **XIII, 16.** Die Freunde Jesu haben daher gegen ihn anzukämpfen, erlangen aber zugleich durch Jesum die Macht, seiner Gewalt Widerstand zu leisten, Luc. **X, 19.** Auch Jesus selbst hatte mit ihm zu kämpfen. Wir wollen uns dafür nicht auf die Versuchungsgeschichte berufen, weil zweifelhaft sein könnte, in wie weit sie sich auf eine eigene Erzählung Jesu gründe, aber er selbst schreibt ihm Joh. **XIV, 30.** seine Leiden zu. Da nun die Gesammtheit der Lasterhaften, welche sich den Absichten und Veranstaltungen Jesu widersetzt, öfters mit dem Collectivnamen die Welt (*ὁ κόσμος*) bezeichnet wird, so trägt Satan, wiefern er als das in jenen wirksame Princip gilt, den Namen *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου* oder *τοῦ κόσμου τούτου*[15]) bei Joh. **XII, 31. XIV, 30. XVI, 11.** Das Reich dieses als Concretum gefaßten Princips des Bösen, *ἡ βασιλεῖα τοῦ σατανᾶ* bildet daher die Antithese zu dem Reiche Gottes, *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, Matth. **XII, 26. 28.**; doch wird dasselbe von Jesu, dem mächtigeren Gründer des Gottesreiches, aufgelöst werden und ein schleuniger Sturz Satans ist die Folge der Erscheinung des Gottessohnes auf Erden, Luc. **XI, 21. 22.**

15) *Ὁ κόσμος οὗτος* ist die vormessianische Zeit der Unwissenheit und Sittenlosigkeit, s. v. a. *ὁ αἰὼν οὗτος*, welchem der *αἰὼν μέλλων* oder die messianische Zeit der idealen Vollendung entgegensteht.

X, 18. Sowie die Stunde der Vollendung durch Leiden eintritt, sieht Jesus auch den Satan aus seinem Besitzthume vertrieben, Joh. XII, 31. und das Verdammungsurtheil ist schon damals über ihn ausgesprochen worden, Johannes XVI, 11. — Schwierigerer Deutung ist die Stelle Joh. VII, 44., wo Satan ein Menschenmörder von Anfang (*ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς*) genannt wird. Gewöhnlich bezieht man diese Formel mit Berufung auf Weish. II, 24. auf die Verführung der ersten Menschen zum Genuß der verbotenen Frucht, welche todtbringend für sie war, wonach denn Jesus bei der Schlange des Sündenfalls an den Teufel gedacht hätte. Nach der jüdischen Theologie aber wird Satan wirklich als Urheber des ersten Mordes, der That Kains, betrachtet und in Beziehung darauf der Menschenmörder genannt, daher auch alle ältern Kirchenväter bis auf Augustinus die Worte Jesu auf den Brudermord Kains beziehen, so daß nach dieser historisch erweislichen Deutung auf die Geschichte des Sündenfalls hier keine Beziehung zu finden ist[16]). Die folgenden Worte: *ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν*, er beharrte nicht in der Wahrheit, führen auf die in mehrfacher Beziehung wichtige Vorstellung vom Falle des Satans. Hierin liegt nämlich der Unterschied der christlichen Lehre vom Satan, als einem gefallenen Wesen, und des Dualismus gegeben, wonach der Satan als ein böses Princip erscheint. Diese Vorstellung wird aber auch practisch wichtig, indem sie lehrt, daß auch höhere geistige Kräfte nicht vor dem sittlichen Verfalle schützen und daß daher auch der mit Tugenden reich Begabte sich niemals der Sicherheit überlassen, sondern auf seine Erhaltung im Guten fortwährend ein wachsames Auge haben muß. — Fälschlich hat man endlich aus Matth. XVI, 18. geschlossen, daß Jesus den Teufel mit der Unterwelt (*ᾅδης*) identificirt habe, denn die Formel: die Pforten der Hölle sollen meine Gemeinde nicht überwältigen, sagt nur so viel als: auch die größte Gewalt, auch der mächtigste Gegner wird nichts gegen meine Anstalt vermögen. Die Pforten der Unterwelt sind

16) Vgl. darüber die exegetischen Untersuchungen von Schultheß, Exegetisch-theologische Forschungen Bd. I. 1 St. S. 24 ff. und die patristischen von Nitzsch in Schleiermacher's, de Wette's und Lücke's theologischer Zeitschrift 3 Heft S. 52 ff.

dichterische Umschreibung der Unterwelt selbst, Jes. **XXXVIII, 10.** Ps. **IX, 14.**, und die Unterwelt dient als Bild der furchtbarsten Macht, Hohesl. **VIII, 6.** Wir sagen in ähnlichem Sinne: auch der Tod wird diese Verbindung nicht auflösen.

Dem Satan als Herrscher sind nicht bloß die durch ihn geleiteten Weltmenschen d. i. die Lasterhaften oder Bösen, untergeben, sondern auch übersinnliche Wesen, welche *ἄγγελοι τοῦ διαβόλου*, des Teufels Engel, Matth. **XXV, 41.**, auch *δαιμόνια* genannt werden. Daher der Satan *ἄρχων τῶν δαιμονίων*, der Herrscher der Dämonen, heißt Matth. **XII, 24.** Sie werden als geistige Wesen *πνεύματα* genannt, Luc. **X, 20.**, als sittlich böse Wesen aber näher durch den Ausdruck *πνεύματα ἀκάθαρτα* bezeichnet, Matth. **XII, 43.** Luc. **XI, 24.** Bei Johannes ist von solchen Dämonen nur einmal, Kap. **VIII, 49.** die Rede, wo Jesus die Beschuldigung der Juden, daß er ein Dämonion habe oder rase, von sich abweiset, so wie er Matth. **XI, 18.** den Täufer von derselben Beschuldigung zu befreien sucht. In den drei ersten Evangelien aber redet er von ihnen immer nur in Beziehung auf die herrschende Volksmeinung, daß körperliche Uebel, welche mit Geisteszerrüttung verbunden sind, von Dämonen bewirkt würden. Diese Meinung bestreitet er nicht, schreibt sich selbst aber die Macht zu, Dämonen zu vertreiben (*ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια*), Matth. **XII, 27. 28.** Luc. **XI, 19. 20.** und dadurch die Heilung (*ἴασις*) zu bewirken, Luc. **XIII, 32.** Er verrichtet solche Heilungen, indem er sich derselben Formeln bedient, welche die damaligen Teufelsbeschwörer der Juden anwendeten z. B. Marc. **IX, 25.** und redet von den Geheilten so, als ob der Dämon von ihnen weggegangen sei, Marc. **VII, 29.** Dieselbe Macht, Dämonen zu vertreiben (*δαιμόνια ἐκβάλλειν*) oder die Macht über die unreinen Geister (*ἐξουσία πνευμάτων ἀκαθάρτων*) ertheilt er auch seinen Schülern, Matth. **X, 1. 8.** Luc. **X, 20.** und den Gottvertrauenden überhaupt, Marc. **XVI, 17.** Endlich macht er einmal von der Volksmeinung Gebrauch, daß der Dämon bisweilen den Kranken verlasse und sich in die öden Wohnplätze der Dämonen zurückziehe, dann aber in größerer Gesellschaft den Kranken wieder heimsuche, so daß es schlimmer mit ihm stehe, als zuvor. Jesus vergleicht damit den krankhaften Zustand seiner Zeitgenossen, welche zwar zu-

weilen einen bessern Sinn zu verrathen schienen, dann aber bald wieder in eine desto ärgere Verblendung zurückfielen, Matth. XII, 43—45. Luc. XI, 24—26.

Dies sind alle Stellen, in welchen sich Jesus über die Dämonen erklärt. In keiner einzigen derselben trägt er eine eigenthümliche Vorstellung über dieselben vor; immer sind es nur die herrschenden Volksmeinungen, welchen er seine Rede anpaßt und die er unangetastet läßt. Ueberhaupt aber lassen sich alle seine Aeußerungen dieser Art darauf zurückführen, daß er von Krankheitsübeln, welche seine Zeitgenossen aus Einwirkungen einer übersinnlichen bösen Macht ableiteten, sich so ausdrückte, wie es der damalige Sprachgebrauch forderte, daß er von diesem Sprachgebrauche ausgehend die bei solchen Krankheitsübeln vorkommenden Erscheinungen mit den moralischen Symptomen seines Zeitalters verglich, und daß er die Macht, solche Uebel zu heilen, selbst ausübte und seinen Schülern verhieß. Bleiben nun auch bei diesen unbestimmten Erklärungen Jesu seine eigenen Vorstellungen über den wahren Grund solcher Uebel ungewiß, so gewinnt doch die Voraussetzung, daß er selbst von der Wirklichkeit solcher dämonischen Einwirkungen nicht überzeugt gewesen sei, große Wahrscheinlichkeit durch die Wahrnehmung, daß grade sein vertrautester Schüler, Johannes, ihn niemals von dämonischen Uebeln als wirklich vorhandenen reden läßt, und auch jene Heilungen der Dämonischen, welche die Uebrigen berichten, nicht berührt. Auf jeden Fall geht daraus soviel deutlich hervor, daß Jesus auf den Glauben an Dämonen und ihre Wirkungen kein religiöses Gewicht gelegt habe, und daß derselbe also in seiner Lehre eigentlich keinen Platz einnehmen sollte. Die Vorstellung selbst zu bestreiten fand er sich nicht berufen, da sie sich practisch benutzen ließ, um seine eigene siegreiche Gewalt über die Macht des Bösen desto anschaulicher ins Licht zu stellen, Matth. XII, 27 ff.; auch schien die Weisheit des Arztes zu fordern, Vorurtheile zu schonen, welche das Gelingen der Heilungen erleichterten.

Anders scheint es sich mit der Lehre vom Satan zu verhalten; denn von ihm, seinem Reiche und seiner Macht redet er in vertrauten Unterhaltungen mit seinen nächsten Schülern ohne Berücksichtigung des herrschenden Volksglaubens, und bei

Johannes (XII, 31. XIV, 30. XVI, 11.) eben sowohl, als bei den übrigen Evangelisten. Doch stellen ihn die Reden Jesu nicht dar als eine bestimmte Persönlichkeit mit festen Umrissen und Attributen; sie erwähnen keine Erscheinungen desselben und halten sich überhaupt frei von dem mannichfaltigen Aberglauben, welcher sich späterhin an diesen Begriff anknüpfte. In den meisten Stellen wird Satan so unbestimmt gefaßt, daß sich anstatt desselben der allgemeine Begriff einer feindseligen Macht des Bösen, welche dem Guten jederzeit entgegenstrebt, setzen läßt: so grade überall, wo zu den Schülern insbesondere geredet, Luc. XXII, 31. Joh. XII, 31. XIV, 30. XVI, 11., dann aber auch da, wo Satan im Allgemeinen als Gegner der Sache Christi betrachtet wird, wie Matth. XIII, 39. Luc. X, 18. Wo dagegen die Beschreibung zu einer persönlichen wird, da spricht Jesus von ihm in Beziehung auf fremde Vorstellungen und Ansichten, Matth. XII, 26. 27. X, 25. Luc. XIII, 16. In diesem Zusammenhange steht auch Joh. VIII, 44., wo Jesus an die herrschenden Vorstellungen der Juden anknüpft, um sittlichen Ermahnungen und Rügen ein desto größeres Gewicht für seine jüdischen Zuhörer zu verschaffen. Den praktisch nachtheiligen Folgen, welche sich aus der Vorstellung von Versuchungen und Anfechtungen eines übersinnlichen bösen Wesens ergeben, wurde vorgebeugt durch die feierliche Erklärung Jesu, daß durch sein Werk auf Erden die Macht Satans gebrochen und seiner Herrschaft ein Ende gemacht sei, indem allen Gott Vertrauenden die gleiche Macht ertheilt werde, die Teufel überall, wo sie sich einnisten, auszutreiben.

---

## Zweites Hauptstück.

## Die Lehre von dem Menschen und seinem Verhältnisse zu Gott.

---

### 1) Der Mensch als geistiges Wesen an sich betrachtet.

### §. 146.

#### Unsterbliche Natur der menschlichen Seele.

Ueber die Frage, ob und auf welche Art der Mensch nach dem Tode fortdaure, herrschte unter den Zeitgenossen Jesu eine

dreifach verschiedene Meinung. Die Essäer lehrten eine geistige Fortdauer ohne Wiederbelebung des Körpers, oder Unsterblichkeit der Seele; die Pharisäer eine Fortdauer der Seele mit Wiederbelebung des Körpers verbunden, oder die Auferstehung; die Sadducäer verwarfen jede Art von Fortdauer nach dem Tode. Die Ueberzeugungen Jesu über diesen Punct müssen vornämlich nach der Antwort beurtheilt werden, welche er den letzteren auf eine die Auferstehung betreffende Streitfrage ertheilte, Matth. **XXII, 23—32.** Marc. **XII, 18—27.** Luc. **XX, 27—39.** Die Frage selbst, welche sie ihm vorlegten, war folgende: Wenn sieben Brüder nach einander vermöge der mosaischen Leviratsehe dasselbe Weib gehabt haben, wem wird sie bei der Auferstehung zu Theil werden? Die Beantwortung dieser Frage konnte nur alsdann schwer fallen, wenn man sich zu einer groben Auferstehungslehre bekannte, nach welcher derselbe Körper nach allen seinen früheren Bedürfnissen und Verhältnissen ins Leben zurückkehren werde. Eine solche grobe Vorstellung scheinen die Pharisäer gehabt zu haben und gegen sie war eigentlich die Streitfrage gerichtet; daß aber die Sadducäer sie auch bei Jesu voraussetzten und daher auch ihn mit jener Frage in Verlegenheit bringen zu können glaubten, dazu mögen einige seiner früheren Aeußerungen die Veranlassung dargeboten haben. Jesus hatte nämlich einigemal geäußert, daß es dem Menschen besser sei, die Hand oder den Fuß abzuhauen, wenn er durch sie zum Sündigen verleitet werde, und auf diese Weise als ein Verstümmelter in das ewige Leben einzugehen, als daß sein ganzer Körper den zukünftigen Strafen Preis gegeben werde, Matth. **V, 29. 30. XVIII, 8. 9.** Marc. **IX, 43—48.** Wollte man die Ausdrücke in diesen Stellen pressen, so lag darin allerdings die Vorstellung, daß bei der Auferstehung der jetzige Leib allen seinen Gliedmaaßen nach wieder werde hergestellt werden. Daß aber Jesus hier sprichwörtlich, und keineswegs dem strengen Buchstaben nach wolle verstanden sein, konnte schon das Abhauen der Hand und das Ausreißen des Auges lehren, welches nur ein Unsinniger hätte eigentlich nehmen können. In der Antwort nun, welche Jesus den Sadducäern gibt, macht er ihnen den zweifachen Vorwurf, daß sie weder in den Sinn der heiligen Schriften eingedrungen seien, noch auch richtige

Vorstellungen von der göttlichen Allmacht besäßen. Vermöge der letzteren nämlich kann Gott die verstorbenen Körper wieder in das Leben zurückrufen, ohne daß er darum daran gebunden ist, auch die früheren körperlichen Beschaffenheiten und Bedürfnisse wieder eintreten zu lassen. Vermöge der göttlichen Macht werden die Auferstandenen den höheren geistigen Naturen oder den Engeln ähnlich werden (*ἰσάγγελοι*), frei von den sinnlichen Bedürfnissen des Lebens (*οὔτε γαμοῦσιν οὔτε ἐκγαμίσκονται*), dem Tode nicht mehr unterworfen (*οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται*) und überhaupt der Gottheit näher sein, da die *υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως* auch *υἱοὶ θεοῦ* sein werden. In diesen Bestimmungen liegen die Grundzüge einer reineren und geistigeren Auferstehungslehre, wie sie in der Folge vornämlich von Paulus weiter ausgebildet wurde. Was das tiefere Verständniß der Schriften betrifft, auf welches die Sadducäer verwiesen werden, so bedient sich Jesus gegen sie der Stelle 2 Mos. III, 6., wo Gott der Gott des Abraham, Isaak und Jakob genannt wird. Man könnte diese Worte so fassen, daß durch sie der Gott bezeichnet würde, welchen schon die früheren Väter ehrten, mit welchem sie in innigster Gemeinschaft standen und von dem sie reiche Segnungen empfingen; aber nach der damaligen freien Behandlung der Schrift zu religiösen Zwecken, wie sie bei den Juden üblich war, lag in den Worten ein tieferer Sinn. Damals nämlich, als jene Worte an Moses gerichtet wurden, waren die Stammväter längst gestorben; nun aber kann Gott nicht der Gott der Todten sein, denn diese können ihn weder ehren noch Segnungen von ihm empfahen; wenn also Gott noch zu Mosis Zeiten der Gott der längst verstorbenen Väter genannt wird, so folgt daraus, daß die Väter, ungeachtet sie gestorben sind, dennoch in der Nähe und Gemeinschaft Gottes fortleben. Diese bei den Rabbinen damals herrschende Deutung der Stelle eignete sich nun auch Jesus wider die Sadducäer an, um sie aus dem Gesetze, auf welches sie die Auctorität der heiligen Schriften beschränkten, zu widerlegen. Damit war nun zwar die Fortdauer der Väter, ihr unsterbliches Fortleben bewiesen, aber nicht das pharisäische Dogma von der Auferstehung, welche erst in der messianischen Zukunft erwartet wurde. Sonach muß denn auch der Ausdruck *ἀνάστασις* bei Matth. V. 31. allgemeiner

genommen werden von dem Zustande des Fortlebens nach dem Tode überhaupt. Dies Fortleben aber läßt Jesus überall durch den Tod nicht unterbrochen werden, da dieser nur den Körper treffe und nicht die Seele, welche die Menschen nicht tödten können, Matth. X, 28.[17]) Luc. XII, 4. 5. In gleichem Sinne heißt es Joh. XI, 25. von dem Christo Vertrauenden, er werde, auch wenn er sterbe, leben (*κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται*), ja anderswo: die ihm Vertrauenden würden überhaupt nicht sterben, Kap. VI, 50. VIII, 51. Dies soll weder heißen, daß sie dem leiblichen Tode entgehen werden, denn das verheißene Leben ist ein geistiges, nicht ein leibliches; noch auch, daß die geistige Fortdauer überhaupt bedingt werde durch das Vertrauen, welches man Jesu schenkt, und sich also auf die Christen beschränke; denn das Leben (*ζῆν*), von welchem hier die Rede ist, schließt den Nebenbegriff des seligen Lebens in sich (daher Joh. V, 24. als Gegensatz dieser seligen Fortdauer: *εἰς κρίσιν ἔρχεσθαι*) und dies kann nur unter der Bedingung des frommen Vertrauens eintreten.

Bei der weitern Ausmalung des Zustandes, welcher für die Seelen eintritt, nachdem der Tod sie vom Körper gelöset hat, bedient sich Jesus der bei seinen Volksgenossen damals herrschenden bildlichen Beschreibungen. Er unterscheidet demnach ein Paradies, als den Wohnplatz für die Seelen der Gerechten, in welchen sie sogleich nach dem Tode versetzt werden, Luc. XXIII, 43., von dem Hades, dem Aufenthalte für die Seelen der Gottlosen nach dem Tode, Luc. XVI, 23.; die Qualen des Hades schildert er unter dem Bilde eines brennenden Durstes und eines verzehrenden Feuers, Luc. XVI, 24., die Seligkeit des Paradieses aber als ein Ruhen im Schooße Abrahams, wohin der Fromme von den Engeln getragen wird, Luc. XVI, 22. Die Parabel selbst, welche diese bildlichen Beschreibungen enthält, Luc. XVI, 19—31., zeigt, auch wenn man von dem Bildlichen abstrahirt, daß Jesus in diesem Zustande nach dem Tode Fortdauer des Bewußtseins und auch das Vermögen, sich die Zustände des irdischen Lebens

17) In dem Gegensatze bedeutet *ἀπόλλυμι* nicht vernichten, sondern verderben, unglücklich, elend machen, daher Lucas dafür hat *ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν.*

wieder zurückzurufen, angenommen habe. Er scheute sich also nicht, bei der Schilderung des zukünftigen Lebens, welches immer nur unter Bildern gedacht werden kann, diejenigen Bilder anzuwenden, welche seinen Zuhörern geläufig und lieb geworden waren. In seinen Reden bei Johannes dagegen fallen diese bildlichen Bezeichnungen weg und das ewige selige Leben (ζωὴ αἰώνιος) wird dort als ein rein geistiger Zustand gefaßt, dessen Eintreten an das Gottvertrauen, aber nicht an die durch den Tod erfolgende Auflösung des Bandes, welches Leib und Seele vereinigt, gebunden wird.

## §. 147.

### Sittliche Anlagen des Menschen und Sittenverfall desselben.

In den Lehrvorträgen Jesu werden die Menschen überall als sittlich freie Wesen behandelt, denen ihre Handlungen zugerechnet werden können. Nur sollen sie nicht glauben, daß sie bereits im Besitz des Guten seien, sondern jeder Mensch muß erst einen harten und schweren Kampf bestehen, ehe er zur Seligkeit dieses Besitzes gelangen kann, Matth. **VII, 13. 14.** Der Name des Guten kommt allein dem göttlichen Vater zu und Jesus will ihn auch sich selbst nicht beigelegt wissen, Matth. **XIX, 17.** Der Mensch also, auch wenn er aufs gewissenhafteste seine Pflicht erfüllt hat, darf nie sich überheben, denn er that nur seine Schuldigkeit, Luc. **XVII, 10.**, und wer sich selbst bereits für gerecht, für fromm und gut hält, verdient die göttliche Begnadigung nicht, obwohl er sie bedarf, und sie wird ihm auch nicht zu Theil werden, Luc. **XVIII, 9—14.** Dagegen aber soll der Mensch auch nie vergessen, daß er einer ins Unendliche fortschreitenden sittlichen Vervollkommnung fähig ist, einer Vervollkommnung, deren letztes Ziel die Aehnlichkeit mit dem göttlichen Wesen selbst sein muß, Matth. **V, 45. 48.** Der Glaube an die Möglichkeit, das sittlich Gute zu erreichen, darf ihn nie verlassen, denn dieser Glaube ist es, der auch die unübersteiglich scheinenden Hindernisse besiegt, Matth. **XVII, 20.**

Neben diesen sittlichen Anlagen im Menschen erkannte Jesus aber auch einen herrschenden sittlichen Verfall des menschlichen Geschlechts. Sowohl der Zweck seiner eigenen

Erscheinung, als auch der Aufruf zur Sinnesänderung, mit welchem er sein Lehramt eröffnete, Matth. IV, 17. setzt einen sittlichen Zustand voraus, bei welchem Umkehr und Aenderung dringend nothwendig waren. Doch entwirft Jesus keine allgemeinen Beschreibungen von der Sündhaftigkeit des gesammten Menschengeschlechts, sondern er beschränkt sich darauf, die herrschende Sittenlosigkeit seiner Volks- und Zeitgenossen zu rügen und mit den stärksten Farben zu schildern, vgl. Matth. XII, 34. und besonders Kap. XXIII. Die Sünde findet er nicht bloß in den äußern gesetzwidrigen Handlungen gegeben, sondern auch schon die böse Lust ist Sünde, Matth. V, 28. Daher fordert er von seinen Anhängern Reinheit des Herzens, Matth. V, 8. und entschlossene Ausrottung der erwachenden bösen Begierden, Kap. V, 29. 30. XVIII, 8. 9. Sünde ist ferner nicht allein die Begehung des Bösen, sondern auch die Unterlassung des Guten, daher z. B. Vernachlässigung der Pflichten der Menschenliebe für strafwürdig erklärt wird, Matth. XXV, 41 — 46. Dabei nimmt er jedoch verschiedene Grade der Schuld, wie der Strafe an, z. B. Matth. V, 22., welche vornämlich von dem Grade der sittlichen Erkenntniß des Handelnden abhängig sind, Luc. XII, 47. 48. Der härtesten Strafe, und keiner Verzeihung würdig ist, wer, was er selbst mit Ueberzeugung als gut und göttlich anerkennen muß, dennoch als ein Böses darstellt und verfolgt, Matth. XII, 31. 32. Wer außerordentliche Antriebe zur Sinnesänderung, welche ihm Gott zu Theil werden ließ, unbenutzt läßt, macht sich einer härtern Strafe schuldig, als derjenige, welcher solche Begünstigungen nicht genoß, Matth. XI, 21 — 24. Wer aus Irrthum und aus Mangel an richtiger Einsicht fehlte, verdient geringere Strafe, Luc. XII, 47. 48. und ist der göttlichen Verzeihung nicht unwürdig, Luc. XXIII, 34.

Die Ausdrücke, deren sich Jesus zur Bezeichnung der Sünde bedient, sind: 1) ἀνομία, eigentlich der Zustand, worin man keinem Gesetze folgt, gesetzlose Willkür im Handeln, Matth. VII, 23. 2) ἁμαρτία, eigentlich Fehl, Täuschung, Verirrung vom rechten Wege (etymologisch s. v. a. חַטָּאָה), bezeichnet die unsittliche Beschaffenheit, die Herrschaft des Bösen über den Menschen im Ganzen, Joh. VIII, 34., steht dann aber, wie auch ἀνομία, um bestimmte Verirrun-

gen vom Sittengesetz oder auch einzelne sündliche Handlungen anzudeuten. Auf die letztern allein beschränken sich die Ausdrücke 3) παράπτωμα (von παραπίπτειν ausgleiten), eigentlich Ausgleitungen, Sündenfälle, in den Reden Jesu nur im Plural, und 4) ὀφείλημα Schuld, Verschuldung, entlehnt aus dem chaldäischen חוֹבָא, Schuld, welches in den Targumim für חַטָּאָה gesetzt wird; die Sünde wird nämlich gedacht unter dem Bilde einer Schuld, welche man abzutragen hat, wegen der Strafen, welche an sie geknüpft sind, Matth. **VI, 12.**

Um den Ursprung der Sünde zu erklären, verweist Jesus nie auf den Sündenfall des ersten Menschenpaares, (denn daß der Stelle Joh. **VIII, 44.** diese Beziehung nicht dürfe gegeben werden, ist schon §. 145. gezeigt worden); auch gibt er nirgends zu verstehen, daß er eine Fortpflanzung der Sünde durch die Geburt annehme. Joh. **III, 6.** scheint er dagegen den Grund der Sünde in der Verbindung der Seele mit dem Körper und in den daraus hervorgehenden Reizungen der Sinnlichkeit zu finden, durch welche die Herrschaft und Wirksamkeit des Geistigen im Menschen unterdrückt und erstickt wird. Die geistige Natur des Menschen (τὸ πνεῦμα) fühlt sich stark zum Guten, die sinnliche (σάρξ) dagegen zeigt sich schwach bei der Ausübung desselben, Matth. **XXVI, 41.** Die Quelle der bösen Handlungen aber findet Jesus im Herzen (καρδία) oder in der Gesinnung des Menschen, welche zuerst durch den Einfluß der sinnlichen Begierden verunreinigt wird und aus welcher alsdann, nachdem sie verdorben ist, die bösen Handlungen eben so nothwendig hervorgehen müssen, wie die faulen, tauben Früchte aus dem verfaulten Stamme hervorwachsen, Matth. **XV, 18. 19. VII, 16. 17.** Zwar leitet er die Reizungen zum Bösen auch vom Satan ab, Matth. **XIII. 19,** Luc. **XXII, 31.**, jedoch jederzeit zugleich andeutend, daß der Mensch selbst daran Schuld sei, wenn er solchen Verführungen unterliege. Satan ist in solchen Stellen die als ein Ganzes oder als Gesammtheit gedachte Macht des Bösen, unter dem Bilde einer Person oder als Concretum dargestellt, — ein Symbol, welches in besonderer Beziehung steht auf das vom Gottesreiche und seinem Herrscher Christo.

## §. 148.

### Die Grundsätze des sittlichen Lebens.

Wesentlich ist der Ethik Jesu die rein ideale Auffassung des Guten, welches nie als ein nur Aeußeres, nur in der Erscheinung Wirkliches, sondern immer als ein Inneres betrachtet werden soll, da es sich äußerlich in der Erscheinung bloß wie im Zeichen darstellt. Eine Handlung, die bloß der Form nach mit dem Gesetze übereinstimmt, ohne daß ihrer Form die Materie oder Gesinnung entspricht, hat daher keinen sittlichen Werth, da hingegen äußerlich unscheinbare Handlungen durch den Sinn des Handelnden, welchen sie voraussetzen, sittlich wichtig und bedeutend werden. Dieses Hervorheben der Gesinnung als des Wesentlichen ist aber ganz im Geiste des ächten Prophetismus und Jesus selbst beruft sich dafür auf prophetische Aussprüche, Matth. **XV, 8. 9.** Daher müssen nun auch alle einzelnen Vorschriften Jesu auf diese Grundanschauung vom Wesen des Sittlichen zurückgeführt werden. Sie sollen demnach weit weniger bestimmte Regeln für einzelne Arten der Handlungsweise oder für das Verhalten unter bestimmten Verhältnissen aufstellen, als vielmehr an Beispielen die Idee des Guten, wie sie in der sittlich guten Gesinnung herrschen soll, veranschaulichen. Als wesentliche Grundsätze dieser idealen Sittenlehre treten aber nach dialektischer Unterscheidung folgende hervor:

1) Nicht die Form oder die äußere Beschaffenheit bestimmt den Werth einer Handlung, sondern die Materie oder die sittliche Gesinnung, welche sich in ihr ausspricht. Man kann durch glänzende Handlungen der Wohlthätigkeit und Religiosität, durch Almosen und Fasten sich die Bewunderung der Welt erwerben; aber vor Gott gilt nur die stille unbewußte That wahrhafter Milde und das verborgene Gebet und Fasten aus Drang eines hülfsbedürftigen Gemüths, Matth. **VI, 1 — 6. 17. 18.** vgl. Marc. **XII, 41 — 44.** Man kann äußerlich rein und heilig erscheinen, während im Innern Unreinheit und Sünde wohnt, Luc. **XI, 39 — 41.**, und doch ist es das Innere, was den Menschen mehr verunreinigt, als äußere Unreinigkeit, Matth. **XV, 18. 19.** Vor keiner Sünde hat man sich mehr zu hüten, als vor dem Streben nach einem äußern

Anschein des Guten, welchem das Innere nicht entspricht, oder vor der Heuchelei, dem Sauerteige der Pharisäer, Luc. **XII, 1.** Daher dann auch die strenge Forderung der Wahrhaftigkeit: Die Gesinnung des Frommen soll mit seinen Aeußerungen in Worten und Werken so vollständig übereinstimmen, daß jede einfache Betheurung den vollen Werth eines Eidschwurs erhalte. Es soll auch nicht die Möglichkeit gedacht werden können, daß ein Mitglied des göttlichen Reiches etwas Anderes sagen und etwas Anderes bei dem Gesagten im Sinne haben könne, Matth. **V, 33 — 37.**

2) Eine Folge dieses Grundsatzes ist, daß die äußeren irdischen Güter des Lebens als ein durchaus Nichtiges und Wesenloses gefaßt werden, welches niemals eigentliches Ziel des Strebens sein kann, wenn nicht das wahrhafte Gut darüber soll verloren gehen. Die Anhänglichkeit an solche äußere Güter ist es, welche dem Menschen Unheil und Verderben bringt, Luc. **VI, 24.**, den Segen des göttlichen Wortes erstickt, Matth. **XIII, 22.**, auch den sonst Entschlossenen hindert, dem Rufe Gottes zu folgen, Matth. **XIX, 21 — 26.**, die so wesentliche Richtung des Gemüths auf das Ewige und Bleibende vergessen läßt, Luc. **XII, 16 — 20.**, ihn der himmlischen Güter beraubt, Matth. **VI, 19 — 21.** und dem Dienste eines Herrn unterwirft, welcher mit dem Dienste Gottes unverträglich ist, Matth. **VI, 24.** Luc. **XVI, 13.** Zwar kann auch das äußere Gut, wenn es zum Besten Anderer benutzt wird, Mittel werden zum ewigen seligen Leben, Luc. **XVI, 1 — 12.**, aber jedes selbstsüchtige Erstreben und Genießen desselben, ohne Mitgefühl, Liebe und Demuth führt zum gewissen Verderben, Luc. **XVI, 19 — 31.** Daraus ergibt sich dann

3) der Grundsatz, daß die Theilnahme am Reiche Gottes das höchste Gut sei, für welches man alle und jede äußerlichen Güter jederzeit dranzugeben müsse entschlossen und bereit sein. Die Gelangung zu dem Reiche Gottes und der von ihm geforderten Tugend und Frömmigkeit (*δικαιοσύνη*) muß die erste Sorge sein, bei welcher man das irdische Gut dem Willen und den Fügungen des himmlischen Vaters vertrauensvoll anheimstellen kann, Matth. **VI, 33.** Kein Band irdischer Liebe, Anhänglichkeit und Dankbarkeit darf einen Einfluß gewinnen, welcher die Pflichten gegen das Gottesreich überwie-

gen könnte. Christum soll man mehr lieben, als Vater und Mutter, als Bruder und Schwester, sonst ist man seiner unwerth, Matth. **X, 37. 38.** Luc. **XIV, 26. 27.** Jesu selbst galten daher die Freunde der Wahrheit und Tugend mehr, als Mutter und Anverwandte, Matth. **XII, 48—50.** Diese Entschlossenheit und Willigkeit, das äußere und irdische Gut dahin zu geben, sobald es das himmlische Gut der ewigen Wahrheit gilt, ist es, was Jesus bezeichnen will, wenn er von seinen Schülern fordert, sich selbst zu verläugnen (*ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν*) oder den Anforderungen der sinnlichen Lust und Begierde zu entsagen, Matth. **XVI, 24.** Marc. **VIII, 34.** Luc. **IX, 23.** Daher auch die scheinbar harten Forderungen an solche, welche seine Schüler werden wollen: Wer die Hand an den Pflug legt und noch zurückschaut, ist nicht geschickt zum Reiche Gottes, Luc. **IX, 62.** (d. h. wer noch durch irgend ein irdisches Verhältniß sich aufhalten oder hindern läßt in der Sorge für die Herbeiführung des höchsten sittlichen und religiösen Gutes unter den Menschen, der kann in meiner Anstalt nicht wirken). Wer sich scheut, unstätt und flüchtig umher zu irren, wie der Menschensohn, der kann für ihn nicht wirken, Luc. **IX, 57. 58.** Der reiche Jüngling, welcher nicht bereitwilligst seinen Gütern entsagt, um Christo nachzufolgen, war für *sein* Reich untauglich; denn er verrieth, daß ihm die Wahrheit noch nicht über alles Andre gelte, Matth. **XIX, 21. 22.** Ein Andrer will zuvor seinen Vater begraben, um alsdann beizutreten. Laß die Todten ihre Todten begraben, erwiedert Jesus, du aber verkünde das Reich Gottes! Auch die nächste, heiligste Sorge muß, wenn sie eine bloß irdische ist, der heiligeren für das Reich Gottes weichen. Wer für dieses den Beruf erhalten hat, der mag den geistig Todten, den aufs Nichtige und Eitle gestellten Menschen, auch die Sorge für vergängliche Dinge überlassen, Luc. **IX, 59. 60.** Solche entschlossene Freunde des Reiches Gottes, welche auch die stärksten Reize des sinnlichen Triebes der Herbeiführung desselben unter den Menschen nachsetzen, nennt Jesus mit einem starken Tropus Verschnittene, welche sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen (*εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*), die dem Triebe der Sinnlichkeit um des Wirkens willen für das höhere Gut so

vollkommen entsagen, als ob er physisch ausgerottet wäre, Matth. **XIX, 11. 12.** Einen ähnlichen Sinn haben auch die Tropen: Reiße dein Auge aus, haue deine Hand ab, wenn sie dich zum Bösen reizen, Matth. **V, 29. 30. XVIII, 8. 9.** Marc. **IX, 43 — 48.** d. h. widerstrebe der bösen Begierde, wenn es dich auch den Verlust dessen kosten sollte, woran dein ganzes Herz hängt, wenn du auch aufopfern solltest, was dir so nahe liegt, eben so theuer und werth ist, wie die edelsten Glieder deines Körpers. — Mit diesen Grundsätzen ist dann auch

4) die entschiedenste Verwerfung des Eudämonismus in der Sittenlehre gegeben. Nicht um eines äußeren Gutes willen, das zu erlangen wäre, sondern um des Guten selbst willen soll das Gute geübt werden. Den Lohn — empfange man nun viel oder wenig — soll man immer als ein freies Geschenk göttlicher Güte betrachten, Matth. **XX, 1 — 16.** Man soll geben und ausleihen, ohne etwas wieder zu erwarten, Luc. **VI, 35.** Man soll auch nach dem eifrigsten Streben, den göttlichen Vorschriften zu entsprechen, sich mit dem Bewußtsein begnügen, daß man seine Pflicht erfüllt und dem göttlichen Willen Folge geleistet habe, Luc. **XVII, 7 — 10.**

5) Diese Reinheit der Gesinnung setzt nun voraus, daß das Gemüth sich des Bösen unbewußt geblieben sei und offene Empfänglichkeit für die Wahrheit sich bewahrt habe. Daher findet Jesus diejenigen am meisten geeignet für das Gottesreich, welche einen kindlichen Sinn verrathen. Als die Jünger verhindern wollten, daß man die Kinder zu ihm brächte, sprach er: Wer nicht das Reich Gottes aufnimmt wie ein Kind (ὡς *παιδίον*), der kann nicht in dasselbe gelangen, Marc. **X, 15.** Luc. **XVIII, 17.**; d. h. diejenigen sind am fähigsten, an meiner Anstalt Theil zu nehmen, welche ihre Gesinnung eben so rein und schuldlos, ihr Gemüth eben so frei von Vorurtheilen, eben so offen und empfänglich für schlichte Wahrheitslehren bewahrt haben, als dieses bei einem unverdorbenen Kinde der Fall ist. Dieselbe kindliche Unschuld, welche kein Böses argwöhnt, weil das eigene Gemüth frei ist von demselben, wird wiederum gefordert in den Worten: seid arglos (*ἀκέραιοι*), wie die Tauben! Matth. **X, 16.**; wenn gleich, um den Mißverstand zu verhüten, als sei intellectuelle Be-

schränktheit gemeint, auch hinzugefügt wird: und klug, wie die Schlangen. — Daß die Wahrheit von denen am richtigsten aufgefaßt werde, welche einen unbefangenen Sinn hinzubringen, liegt in den Worten Matth. **XI, 25.** Gott hat die Wahrheit enthüllt den Einfältigen (eigentlich, den Unmündigen, *νηπίοις*) und sie verborgen vor den Weisen und Einsichtsvollen. Unter den Einfältigen sind solche zu verstehen, welche das herrschende Vorurtheil, das aufs Wesenlose gerichtete Streben der Menschen noch nicht ergriffen und unempfänglich gemacht hat für den Eindruck, welchen die religiöse Wahrheit in jedem unbefangenen Gemüthe hervorbringen muß. Mit diesem kindlichen Sinne wird sich dann

6) die höchste Anspruchlosigkeit verbinden. Als die Apostel sich um den Vorrang im Himmelreich gestritten hatten, stellte Jesus wiederum ein Kind in ihre Mitte und forderte, auf dasselbe verweisend, daß sie sich ändern und werden sollten, wie die Kinder. Was er damit sagen wollte, konnten die Jünger schon aus der Veranlassung zu diesen Worten abnehmen; aber er fügt auch noch ausdrücklich erläuternd hinzu, daß, wer im Himmelreiche einen Vorrang erlangen wolle, sich demüthigen müsse, wie dies Kind, Matth. **XVIII, 1 — 4.** Bei ähnlicher Veranlassung lehrt er, daß, wenn in irdischen Reichen ein ehrgeiziges Streben nach Herrschaft wohl auch wirklich zur Herrschaft führe und die Größe nach dem Grade der Herrschermacht, die man sich errungen habe, gemessen werde, im himmlischen Reiche die Größe abhängig sei von dem Grade der Bereitwilligkeit, Andern zu dienen und sich für Andere aufzuopfern. Er erläutert dies durch sein eigenes Beispiel; denn er sei nicht aufgetreten, um sich bedienen zu lassen, sondern um Andern zu dienen und auch sein Leben für sie zu lassen, Matth. **XX, 20 — 28.** Ein andermal gibt ihm die Rangsucht der Pharisäer Veranlassung, zu lehren, daß grade der, welcher am wenigsten nach äußeren Auszeichnungen strebe, am würdigsten sei, sie zu empfangen, Luc. **XIV, 7 — 11.** Aehnliche Warnungen vor dem leeren Streben der Pharisäer nach solchen äußeren Ehrenbezeugungen richtet er an seine Jünger, Matth. **XXIII, 6 — 12.** und wiederholt sie noch bei der letzten Mahlzeit, Luc. **XXII, 25 — 28.**, sucht sie auch seinen Aposteln selbst anschaulicher zu machen und tiefer einzuprä-

gen durch die symbolische Handlung des Fußwaschens, Joh. **XIII, 1—17.** Nur wer über das Aeußerliche, wie Rang und Titel und andere irdische Auszeichnungen, das Innere und Wesentliche vergißt, wer die höheren Güter des geistigen Lebens nie kennen gelernt hat, dem müssen Forderungen, wie sie hier aufgestellt werden, immer übertrieben und einseitig erscheinen. — Mit der Anspruchslosigkeit verbindet sich

7) die Gesinnung der Demuth. Sie besteht in der lebhaften Anerkennung der eigenen sittlichen Unvollkommenheit bei der Vergegenwärtigung des vollkommensten Wesens. Soll aber dies Gefühl, welches, indem es niederbeugt, zugleich zum Weiterstreben im Guten mächtig antreibt, Wahrheit und Reinheit gewinnen, so muß auch das Gemüth bereits seine Richtung auf die sittliche Ausbildung des Innern erhalten haben. Bei der Richtung auf das Aeußere der Handlung entstehen Werkheiligkeit und Tugendstolz, welche die eigenen Gebrechen und Mängel auch vor dem höchsten Wesen nicht anerkennen lassen. Vgl. die Parabel vom Zöllner und Pharisäer, Luc. **XVIII, 9 — 14.** Bei dieser Demuth allein ist sittliche Selbstprüfung und Selbstvervollkommnung möglich, denn der nur auf den Schein der äußern Handlung hinblickende Werkheilige vergißt über Anderer Fehler die Sorge für die eigene sittliche Ausbildung und zieht den Splitter aus des Bruders Auge, während ein Balken auf seinem eigenen lastet, Matth. **VII, 3 — 5.** — Wiefern endlich die sittliche Gesinnung sich auf die Gegenstände außer uns bezieht, faßt Jesus

8) ihr Wesen in der Liebe zusammen, indem er in dieser Beziehung alle Gebote in dem zweifachen vereinigt, Gott über Alles, und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, Matth. **XXII, 34 — 40.** Das göttliche Wesen nämlich als das Gute selbst muß der erste und höchste Gegenstand der Liebe sein und erst durch die Liebe zu Gott muß die Selbstliebe und die Liebe zu Andern bestimmt werden. Uns selbst und Andere sollen wir nur in Gott d. h. nur in so weit lieben, als die Liebe zu dem höchsten Gute gestattet. Als Maaßstab für die Nächstenliebe gilt die Selbstliebe, sobald diese durch die Liebe zu Gott näher ist bestimmt worden, Matth. **VII, 12.**: Was ihr wollt, daß euch die Leute thun, das sollt ihr ihnen thun. Als einzelne Züge, in welchen sich die Nächstenliebe verrathen

muß, werden in den Reden Jesu besonders folgende ausdrücklich hervorgehoben:

a) Sorge für die sittliche Gesinnung des Andern, wie für die eigene. Man soll daher jede Handlung vermeiden, welche in dem Andern eine böse Begierde wecken oder doch seine sittliche Gesinnung verderben könnte, Matth. **XVIII, 6. 7.** Luc. **XVII, 1. 2.**

b) Geneigtheit, lieber das Uebel zu erdulden, als es zu vergelten, Matth. **V, 39—41.** Luc. **IX, 55.** Matth. **XXVI, 52.**, insbesondere empfangene Beleidigungen zu verzeihen, Matth. **V, 21—26. VI, 12. 14. 15. XVIII, 21—35.** Luc. **XVII, 3. 4.**

c) Eine Ausdehnung der wohlwollenden Gesinnung nicht bloß auf die Volksgenossen, sondern auch auf die Gegenstände des Nationalhasses, in welchem man immer den Mitmenschen achten und lieben soll, Luc. **X, 25—37.**, ja auch auf die persönlichen Feinde, Matth. **V, 44—48.** Die Liebe gegen die Feinde wird hier motivirt theils durch das Beispiel Gottes, theils durch den höhern sittlichen Werth der Gesinnung, welchen sie verräth, denn, Wenn ihr liebet, die euch lieben, was thut ihr Großes? Besonders wird ein solches Wohlwollen gegen die Theilnehmer am Reiche Jesu gefordert und durch den Gedanken an Jesum, den man in seinen Verehrern liebe, sowie durch die Aussicht auf zukünftige Segnungen motivirt, Matth. **X, 42. XXV, 31—46.** Diese innige wechselseitige Bruderliebe, welche sich nach dem Muster der aufopfernden Liebe des Meisters bildet, ist das sicherste Kennzeichen der Schüler Jesu, und um der größeren Innigkeit und Kraft der Gesinnung willen, welche mit ihr gefordert wird, heißt sie ein neues Gebot (*καινὴ ἐντολή*) Joh. **XIII, 34. 35.**

Diese sittlichen Anforderungen, welche die Lehre Jesu an den Menschen richtet, werden unterstützt durch neue kräftigere Beweggründe zur Ausübung des Guten, nämlich 1) durch die Idee der göttlichen Kindschaft, welche dazu antreiben muß, der göttlichen Vollkommenheit ähnlich zu werden, Matth. **V, 45. 48.** 2) durch die Idee der wahrhaften sittlichen Freiheit, welche sich allein im freien Befolgen des Pflichtgebotes offenbart. Wer sündigt, ist der Sünde Sklav; die Erkenntniß der Wahrheit macht frei, Joh. **VIII, 32. 34.** 3) durch die Idee einer

seligen Unsterblichkeit. Wer des Herrn Wort beobachtet, wird den Tod nimmermehr schauen, Joh. **VIII, 51.** Wer sein Leben aufopfert um des Guten willen, der wird es finden, Matth. **X, 39.** 4) durch die Billigung der Gottheit und die mit dem Bewußtsein derselben gegebene freudige Hoffnung, Matth. **V, 11. 12. VI, 4. 6. 18.** Verstärkt werden diese Motive 5) durch den sittlichen Glauben an den Sieg des Guten, vor welchem alle Hindernisse, auch wenn sie unübersteigliche Berge zu sein schienen, dennoch zuletzt weichen müssen, Matth. **XVII, 20.** Luc. **XVII, 6.** Matth. **XXI, 21. 22.**

---

## 2) Der Mensch nach seinem religiösen Verhältniß zum göttlichen Wesen.

### §. 149.

### Einleitung.

Wiefern der Mensch dem Grunde und allen äußern Bedingungen seines Daseins nach von dem Willen der Gottheit abhängig ist, mußten wir sein Verhältniß zu derselben schon in der Vorsehungslehre betrachten. In das eigenthümlich religiöse Verhältniß aber tritt Gott zu dem Menschen, indem er sich selbst seinem Wesen und seinen Eigenschaften nach demselben durch besondere Veranstaltungen zu erkennen gibt oder offenbart. Die Lehre Christi von den Offenbarungen Gottes an die Menschen ist es also, welche wir in diesem Abschnitte genauer zu untersuchen haben, wiefern sie einen reinen, unsymbolischen Charakter trägt. Die symbolische Auffassung dieses Verhältnisses unter dem Zeichen eines Gottesreiches gehört dagegen dem zweiten Theile des Christenthums, der Lehre vom Reiche Christi oder der christlichen Messiaslehre an. Hier nun ist zuerst zu untersuchen, ob Christus frühere Offenbarungen annahm und wie er das Wesen derselben auffasse; sodann, wie er das Wesen der Offenbarung, welche er selbst empfangen zu haben behauptete, darstelle, und endlich, an welches Princip er die fortdauernde Offenbarung Gottes anknüpfe.

## §. 150.

### Die frühere vorbereitende Offenbarung Gottes.

Jesus fand, als er auftrat, unter seinem Volke eine Sammlung von Religionsschriften vor, welche, wenn man das Neue Testament, Philo und Josephus vergleicht, damals denselben Umfang gehabt haben müssen, als unser kanonisches Altes Testament. Diese bezeichnet er nach einer dreifachen Eintheilung durch das Gesetz, die Propheten und die Psalmen, Luc. **XXIV, 44.**, häufiger nach zwei Haupttheilen das Gesetz und die Propheten, Matth. **V, 17.** Luc. **XVI, 16.**, oder Moses und die Propheten, Luc. **XVI, 31.**, auch nannte er sie schlechtweg die Schriften (*αἱ γραφαί*) Matth. **XXII, 29.** Joh. **V, 39.** Von diesen Schriften wurde angenommen, daß ihre Verfasser sie beseelt vom göttlichen Geiste geschrieben hätten. So betrachtet sie auch Jesus, er läßt den David in den Psalmen beseelt vom heiligen Geiste (*ἐν πνεύματι*) reden, Matth. **XXII, 43.**; er bezeichnet eine Vorschrift des Pentateuchs als ein göttliches Gebot (*ἐντολὴ τοῦ θεοῦ*) und setzt sie als solches den menschlichen Satzungen der Pharisäer entgegen, Matth. **XV, 3. 4. 6.**; er verweiset auf die mosaischen Schriften als auf ein wichtiges Anregungsmittel zur Einkehr und Besserung, Luc. **XVI, 31.**; er fordert in einzelnen Fällen die Beobachtung der von Moses vorgeschriebenen Gebräuche, Matth. **VIII, 4.** und ermahnt im Allgemeinen zur Befolgung der gesetzlichen Vorschriften, Matth. **XXIII, 3.** Sodann benutzt er die prophetischen Aussprüche dieser Schriften als Zeugnisse für seine Erscheinung und für seine Wirksamkeit, Joh. **V, 39. 46.** Luc. **IV, 21.**; besonders deutet er öfters darauf hin, daß seine Leiden zufolge der Aussprüche dieser heiligen Bücher erfolgen müßten und daher unvermeidliche Fügungen Gottes seien, Matth. **XXVI, 24.** Marc. **IX, 12. XIV, 49.** Luc. **XVIII, 31—33. XXII, 37. XXIV, 26. 27.**

Aber von der andern Seite stellt er die eigenen durch göttliche Offenbarung empfangenen Aufschlüsse über die früheren seinem Volke durch Offenbarung ertheilten Belehrungen. Er ist nicht aufgetreten, das Gesetz und die Propheten aufzuheben und zu entkräften, sondern er wird sie erfüllen d.

i. ihren vollen Sinn, ihre weiteste Ausdehnung und Anwendung im Sinne und Geiste eines prophetischen Auslegers göttlicher Gesetze entwickeln und darlegen, Matth. V, 17. Er läßt auf jene Worte eine Reihe solcher vollendeten Auffassungen derjenigen Vorschriften im Gesetze folgen, welche sich auf das sittliche Verhalten beziehen, und erklärt durch diese Beispiele zugleich, was er mit dem Erfüllen des Gesetzes gemeint habe, z. B. das V. 21. beigebrachte Gesetz des Dekalogs: *οὐ φονεύσεις* mit der daran geknüpften Strafe gilt im Reiche Christi nicht nur eben so vollständig, als in der mosaischen Religionsverfassung, sondern in einer noch weit größeren Ausdehnung, indem jede Art feindseliger Handlung wider den Nebenmenschen darunter subsumirt wird. Das Gesetz: *οὐ μοιχεύσεις* V. 27. behält auch im Reiche Christi seine volle Geltung, wird aber erweitert, geschärft, näher bestimmt und eben damit nur desto nachdrücklicher bestätigt und ausgedehnt auf die Hinneigung zu allen den bösen Gelüsten, welche zum Ehebruche und zur Hurerei verleiten. In dieser Beziehung steht denn aber Christus auch über dem Gesetze, welches er in freiem Sinne deutend erst zur eigentlichen Vollendung führt. Eben deshalb, weil er göttlicher Ausleger des Gesetzes ist und Gott selbst ihm den Sinn desselben vollständig aufgeschlossen hat, ist er aber auch nicht an die gesetzlichen Symbole gebunden, sondern kann sich nach der ihm beiwohnenden göttlichen Machtvollkommenheit über sie hinwegsetzen oder sie mit andern dem ursprünglichen Sinne des Gesetzgebers vollständiger entsprechenden vertauschen; denn das Symbol richtet sich nach den Bedürfnissen der Menschen und ist daher veränderlich, während die bezeichnete göttliche Wahrheit unveränderlich bestehet. In diesem Sinne sagt Jesus: des Menschen Sohn sei Herr, d. i. habe Vollmacht, auch über den Sabbath d. h. es komme ihm zu, selbst über die so wichtig gehaltene Sabbathsfeier neue Bestimmungen aufzustellen, Matth. XII, 8. Luc. VI, 5., solche Bestimmungen nämlich, durch welche die religiöse Verehrung des Weltschöpfers, deren Symbol die Sabbathsfeier war, vollständiger ins Licht treten und lebhafter und würdiger ausgesprochen werden konnte. Um die Absicht einer Ergänzung und Vollendung des alten Gesetzes zu erreichen, mußte Jesus die jüdischen Offenbarungsschriften in einem geistigeren Sinne fas-

sen, auf neue Verhältnisse übertragen und neue eigenthümliche Erörterungen an die Worte der heiligen Texte anknüpfen. Diese Behandlungsart schließt sich nahe an das Verfahren der damaligen jüdischen allegorischen Interpreten an, obwohl bei Jesu, wenigstens nach der Art, wie wir jetzt seine Reden besitzen, die Deutung mehr hingeworfen, als ausgeführt wird. Dahin muß z. B. die allegorische Erklärung der von Moses aufgerichteten ehernen Schlange, 4 Mos. **XXI, 8. 9.** gerechnet werden, welche er auf den blutigen Tod des Messias bezieht, Joh. **III, 14.** vgl. **XII, 32. 33.**; dahin gehört es, wenn er von dem Manna, welches Ps. **LXXVIII, 24.** ein Himmelsbrot genannt wird, Joh. **VI, 49. 50.** eine Anwendung macht auf seine Lehre, welche das wahrhafte Himmelsbrot sei; dahin auch, wenn er 2 Mos. **III, 6.** so deutet, als ob diese Stelle von der Auferstehung der Todten handle, Matth. **XXII, 31. 32.** Durch solche Beispiele zeigte er den Seinigen, wie sie diese heiligen Denkmäler auf die vielseitigste und fruchtbarste Weise benutzen könnten, bald das Alte schon Bestehende aus ihnen bestätigend, bald Neues aus ihnen ableitend und an sie anknüpfend, wie es das jedesmalige Bedürfniß erforderte, Matth. **XIII, 52.** Jesus betrachtete also die früheren Religionsanstalten unter seinem Volke als göttliche Stiftungen, und die Religionslehre, auf welche sie sich stützten, als eine von Gott für jene frühen Zeiten und Bildungsstufen des Volks gegebene. Aber was bereits die Propheten angefangen hatten, ein freies geistiges Deuten des Gesetzes, um mittelst desselben zu einer helleren und erweiterten Erfassung göttlicher Dinge vorzudringen, das sollte durch ihn und seine Schüler bis zur Vollendung durchgeführt und so auf der beibehaltenen Grundlage der früheren göttlichen Belehrungen eine vollkommnere errichtet werden.

## §. 151.

### Die Offenbarung Gottes durch seinen Sohn.

Ueber die Offenbarung, welche ihm selbst als dem Sohne Gottes zu Theil geworden sei, erklärt sich Jesus am häufigsten und am deutlichsten bei dem Evangelisten Johannes. Die drei übrigen dagegen heben dafür mehr solche Aeußerungen

hervor, nach welchen er als der Stifter des Gottesreiches oder als der Messias erscheint, weil darin nach jüdischer Ansichtsweise zugleich auch gegeben lag, daß seiner Lehre die unmittelbar göttliche Auctorität zukommen müsse. Im Johannes stellt er seine Erscheinung nach allen ihren Richtungen hin, oder seine ganze Wirksamkeit in Worten und Werken als eine und dieselbige unmittelbare Offenbarung Gottes dar: Meine Lehre ist nicht mein, sondern meines Senders: Ich rede nicht von mir selbst, sondern aus Gott [18]), Joh. **VII, 16. 17.** Ich habe nicht aus mir selbst (ἐξ ἐμαυτοῦ) geredet, sondern mein Sender, der Vater, der hat mich beauftragt (ἐντολήν μοι ἔδωκεν), nämlich mit dem, was ich sagen und reden solle [19]). So wie Jesus in diesen Stellen den göttlichen Ursprung seiner Lehre behauptet, so führt er eben so unmittelbar auch seine Werke (ἔργα) auf Gott zurück; Beides zugleich Joh. **XIV, 10.**, wo er sagt, daß er seine Worte nicht von sich selbst geredet und daß der Vater die Werke gewirkt habe. Die ἔργα umfassen hier Alles, was Jesus auf höhere Auctorität hin verrichtete, oder collectiv, das Werk (ἔργον), welches er auf Erden zu vollenden hatte, Joh. **XVII, 4.** und der Ausspruch darf eben so wenig auf die Lehrthätigkeit Jesu, als auf seine Wunderhandlungen beschränkt werden. Auch die Abänderungen, welche Jesus in den Gebräuchen traf, das Aufheben des Fastens, der Sabbathsfeier, das Einstellen der üblichen Waschungen, die unternommene Tempelreinigung, das Reisen nach Jerusalem zu bestimmten Zeiten, der Umgang mit Samaritern und Zöllnern, die freie Hingabe in einen vermeidlichen Tod, — Alles dies gehörte gleichfalls zu den ἔργοις, welche Jesus auf eine höhere Auctorität hin verrichtete. Wenn er in dieser Beziehung Joh. **V, 19. 30.** erklärt, daß der Sohn Nichts von

18) Das ἀφ' ἑαυτοῦ λαλεῖν sagt, aus eigenem Antrieb, auf eigene Auctorität hin, eine Lehre vortragen, so viel als ἐν τῷ ἰδίῳ ὀνόματι λαλεῖν, Joh. **V, 43.** Diesem steht entgegen ἐκ τοῦ θεοῦ λαλεῖν, aus Gott, auf göttlichen Antrieb, von Gott getrieben lehren, so lehren, daß man sich bloß als das Werkzeug betrachtet, durch welches Gott redet.

19) Vgl. mit diesen Stellen 4 Mos. **XVI, 28.** und das §. 53. über Moses Bemerkte. Der neue Gesetzgeber stellt sich auch hier in eine Parallele mit dem älteren.

sich selbst (ἀφ' ἑαυτοῦ) thun könne, sondern daß er, was er den Vater thun sehe, gleichfalls thue: so will er damit sagen, in seinem ganzen Handeln solle ein göttliches Handeln dargestellt, die Wirksamkeit Gottes dadurch versinnlicht werden. In bestimmter Beziehung auf die Wunder wird dagegen Matth. **XII, 28.** gesagt, daß er sie im Geiste Gottes (ἐν πνεύματι θεοῦ) verrichte, d. h. von Gottes Kraft unterstützt, seinem Auftrage und Willen gemäß. In den meisten Stellen jedoch beschränkt Jesus die empfangene göttliche Offenbarung enger auf seine Lehre: er redet, was er von seinem Vater gehört, Joh. **VIII, 26.**, was er bei ihm gesehen, Joh. **VIII, 38.**, oder was er von ihm weiß oder bei ihm geschauet hat, Joh. **III, 11.** Die sinnlichen Ausdrücke ἀκούειν, ὁρᾶν, deren sich Jesus hier bedient, um die Art der Mittheilung zu bezeichnen, müssen als Bilder angesehen werden, welche das, was keine Sprache ausdrücken, keine Bezeichnung anschaulich machen kann, die unmittelbare Kunde von Gott, durch **Analoga** erläutern sollen. Zugleich aber wird diese Offenbarung auch als die vollkommenste bezeichnet, welche ein Mensch jemals erhalten habe. Jesus allein ist zum Himmel emporgestiegen, Joh. **III, 13.**, er allein hat den Vater geschaut, Joh. **VI, 46.** Er ist der Gesandte Gottes im höchsten Sinne, Joh. **XVII, 3.** und in seiner Sendung hat sich die göttliche Liebe am vollkommensten offenbart, Joh. **III, 16. 17.** Er ist, als von Gott gesandt, frei von Irrthum, er ist wahrhaft, ohne Trug, (ἀδικία, über diese Bedeutung des Wortes vgl. Luc. **XVI, 9.**) Joh. **VII, 18.** vgl. Joh. **VIII, 46.** (wo ἁμαρτία im Gegensatze von ἀλήθειαν λέγειν, Fehl, Irrthum bedeutet).

In wiefern Jesus in Worten und Werken auf das Vollkommenste den Willen des Vaters offenbart, in wiefern er in seinem Reden und Handeln das anschaulichste Bild von der göttlichen Wirksamkeit selbst gibt, sagt er von sich aus, daß er Eins sei mit dem Vater, Joh. **X, 30.** Es liegt darin zwar auch die höchste moralische Uebereinstimmung der Gesinnungen ausgedrückt, Joh. **XVII, 21 – 23.**; nach Joh. **VIII, 19. XIV, 9.** aber müssen die Worte doch einen allgemeineren Sinn haben; denn hiernach will Jesus überhaupt das göttliche Wesen unter dem Bilde seiner menschlichen Erscheinung darstellen: Wer ihn kennt, der kennt den Vater, wer ihn gesehen

hat, der hat den Vater gesehen, Matth. XI, 27. Um sich als einen solchen Verkündiger göttlicher Offenbarung zu bezeichnen, legt sich Jesus mehrere bildliche oder symbolische Bezeichnungen bei. Er nennt sich den Weg, die Wahrheit und das Leben, Joh. XIV, 6., den Weg, d. h. das Mittel zur Erkenntniß Gottes zu gelangen; Niemand, setzt er nämlich hinzu, kommt zum Vater, denn durch mich, die Wahrheit und das Leben d. i. wiederum das Mittel, der Bewirker derselben, der, durch welchen die Wahrheit und das Leben erlangt werden muß. Die Wahrheit aber ist von der unmittelbaren, dem Gegenstande adäquaten Erkenntniß der göttlichen Dinge, welche in der symbolischen durch schwache, dem Gegenstande nicht adäquate Zeichen und gleichsam Schattenbilder erlangt wird, zu fassen. Endlich das Leben, wie immer bei Johannes, von dem seligen Leben, dem Leben in einem wahrhaften Sein, im Wesen der Dinge, wie es durch die Erkenntniß der Wahrheit gegeben wird, oder vielmehr als eins und dasselbe mit ihr zusammenfließt. Ferner nennt er sich das Brot des Lebens (*ἄρτος τῆς ζωῆς*) Joh. VI, 35., in wiefern nämlich seine Lehre der Seele eine Nahrung gibt, welche zu einem ewigen Leben oder zur Seligkeit fähig macht, vgl. V. 27. Seine Lehre vergleicht er mit einem lebendigen Wasser (*ὕδωρ ζῶν*) d. h. mit einem Quellwasser, welches beständig fortströmet und immer frisch und kühl bleibt, um das Erquickende und Beseligende derselben anzuzeigen, Joh. IV, 10—14. VII, 37. 38. In wiefern er den Menschen die hellere Gotteserkenntniß mitgetheilt hat, nennt er sich auch das Licht der Welt (*φῶς τοῦ κόσμου*) Joh. VIII, 12.

Am öftersten nennt sich Jesus, um das Göttliche, welches sich in ihm aussprach, kund zu geben, den Sohn Gottes (*υἱὸς θεοῦ*). Die Bezeichnung war schon unter den Juden bekannt und wurde dem Volke Israel beigelegt, um die besondere Vorsorge und Liebe anzudeuten, deren dasselbe von Gott gewürdigt worden, 2 Mos. IV, 22. Jer. XXXI, 20. In diesem Sinne trug Jesus den Ausdruck auch auf seine Anhänger über, in wiefern sie der Gottheit ähnlich und dadurch ihrer Liebe in einem ausgezeichneten Grade würdig zu werden suchten, Matth. V, 9. 45. Vorzugsweise aber wurde 2) im

A. T. der Name בְּנֵי אֱלֹהִים von denen gebraucht, welche an des unsichtbaren Königs Statt sein auserwähltes Volk leiten und regieren, namentlich den Richtern, Ps. **LXXXII, 6.** und den Königen, Ps. **II, 7.** u. ö., ja es wurde auf sie sogar der Gottesname אֱלֹהִים gradezu übergetragen, Ps. **LXXXII, 1. 6. XLV, 7.** Auf diesen Sprachgebrauch beruft sich Jesus ausdrücklich Joh. **X, 34 — 36.** Er sagt dort: Wenn in den heiligen Schriften (*ἐν τῷ νόμῳ*), deren Auctorität nicht ungültig gemacht werden könne, schon solche Menschen, an welche sich das Wort Gottes richtete, den Namen Götter trügen, so könne derjenige, welchen Gott geheiligt d. i. ausgesondert und abgesandt habe, sich mit Recht den Sohn Gottes nennen. Er scheint die Befugniß, sich diesen Namen beizulegen, darauf stützen zu wollen, daß er in einem noch höhern Sinne, als jene Personen im A. T., zum Stellvertreter Gottes und zum Vollbringer eines von der Gottheit aufgetragenen Geschäfts sei auserlesen worden. Diese eigene Erklärung Jesu ist aber um so wichtiger, weil er durch sie die Beschuldigung einer Gotteslästerung, welche die Juden wider ihn erhoben hatten, von sich abwälzte. Endlich 3) galt dieser Name als ein dem Messias zukommender Ehrenname, auf Grund der Stellen 2 Sam. **VII, 14.** und Ps. **II, 7.**, welche man vom Messias erklärte. Auch in dieser Beziehung will Jesus jene Bezeichnung sich beigelegt wissen. Denn da Petrus ihn feierlich für den Messias, den Sohn Gottes (*ὁ χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) erklärt hat, erwiedert Jesus: diese Ueberzeugung habe er durch eine göttliche Offenbarung erhalten, Matth. **XVI, 16. 17.** Als er selbst vom Hohenpriester beschworen wird, zu erklären, ob er sei der Messias, der Sohn Gottes, da bekräftigt dies Jesus auf die feierlichste Weise, Matth. **XXVI, 63. 64.** — Jesus nannte sich also den Sohn Gottes

1) weil er Stellvertreter, Abgesandter Gottes unter den Menschen, auserlesen zu dem messianischen Geschäfte war, oder in Beziehung auf seine Sendung selbst, ihren Zweck und ihre Absicht.

2) um den Genuß einer vorzüglichen Liebe Gottes anzudeuten, wie derselbe Ausdruck bereits von Israel, dem erwählten Volke, war gebraucht worden. Auch in dieser Beziehung

eignet sich Jesus den Namen vorzugsweise an; denn er nennt sich den eingebornen Sohn Gottes (*υἱὸς μονογενής*, בֵּן יָחִיד) Joh. III, 16. 18., wiefern nämlich der einzige Sohn die ungetheilte Liebe des Vaters besitzt oder im Schooße des Vaters ruht, Joh. I, 18.

3) um dadurch seine Aehnlichkeit mit Gott zu bezeichnen; denn der Sohn pflegt dem Vater ähnlich zu sein, nicht nur in der Gestalt, sondern auch in der Gesinnung und Handlungsweise. Die Seinen fordert Jesus daher auf, als Söhne Gottes sich ihrem Vater ähnlich zu zeigen, Matth. V, 45—48. Er selbst aber schildert sich als in Worten und Werken ihm vollkommen gleich und Eins mit ihm.

4) um die genaueste Kenntniß des göttlichen Wesens anzudeuten. Sowie der Sohn dem Vater am nächsten steht und daher am richtigsten über ihn urtheilen und von seinen Gesinnungen und Absichten unterrichtet sein kann, so steht auch Jesus der Gottheit am nächsten, kennt ihren Willen und ihre Rathschlüsse am genauesten, Joh. I, 18. III, 35.; Niemand kennet den Vater, als nur der Sohn und wem ihn der Sohn will offenbaren, Matth. XI, 27. Luc. X, 22.

5) Schwieriger ist es, zu bestimmen, ob Jesus durch diesen Namen sich auch die göttliche Natur im metaphysischen Sinne habe beilegen wollen. Zwar stellt er sich Matth. XXVIII, 19. in einer solchen Verbindung neben den Vater, als ob er dieselbe Verehrung, welche diesem gebührt, auch für sich forderte: aber diese Auctorität legte er sich, wie Joh. XVII, 3. zeigt, nur bei, wiefern er Organ, Werkzeug und Abgesandter der Gottheit war. Denn er unterscheidet sich dort als den Abgesandten ausdrücklich von dem allein wahrhaftigen Gott, dem Sender. Die Argumentation Joh. X, 34—36. hat gar keinen Sinn, wenn sie nicht andeutet, daß Jesus sich recht wohl den Namen Sohn Gottes beilegen könne, ohne sich damit das göttliche Wesen anzueignen, und somit eine Blasphemie, deren die Juden ihn angeklagt hatten, auszustoßen. Auch spricht er sich, als Sohn Gottes, ein Attribut des göttlichen Wesens, die Allwissenheit, ausdrücklich ab, Marc. XIII, 32. und nennt den Vater gradezu größer als Alles (*μείζων πάντων*) Joh. X, 29., ja noch mehr, er sagt gradezu: der Vater ist größer als ich, Joh. XIV, 28. Diese

Aeußerungen Jesu zusammen genommen machen es höchst unwahrscheinlich, daß er sich in einem metaphysischen Sinne den Sohn Gottes habe nennen oder daß er sich mit dieser Benennung auch das Wesen der Gottheit habe aneignen wollen.

Fassen wir nun in einer Uebersicht zusammen, was Jesus über das Wesen der ihm zu Theil gewordenen Offenbarung erklärt hat, so ergeben sich folgende Hauptpuncte:

1) Die Gottheit hat sich geoffenbart in der vollständigen Erscheinung des Sohnes, oder in seinen Werken eben sowohl, als in seinen Worten.

2) Diese Offenbarung ist eine unmittelbare. Was der Sohn vom Vater lehrt und aussagt, das ist ihm auch von demselben unmittelbar kund geworden, er hat es vom Vater gehört, beim Vater geschaut.

3)Sie ist die absolut höchste. Nur der Sohn ist zum Himmel emporgestiegen, nur Er und sonst Keiner hat den Vater geschaut; er ist daher der einzige Weg, der einzige Führer, welcher zur vollen Kenntniß des Vaters leitet.

4) Sie gibt sich in den Werken des Sohnes dadurch zu erkennen, daß dieselben durchaus dem göttlichen Willen gemäß erfolgen oder unter göttlichem Beistande (*ἐν πνεύματι*) verrichtet werden.

5) In der Lehre des Sohnes gibt sich die vollkommenste Offenbarung dadurch kund, daß sie die Wahrheit selbst und das Leben selbst gewährt, oder zu einer durchaus angemessenen adäquaten Erfassung des göttlichen Wesens und dadurch zum vollen Bewußtsein des Seins und Wesens führt.

## §. 152.

### Die fortgehende Offenbarung durch den Geist Gottes.

Jesus forderte den Glauben an die Erscheinung des Göttlichen unter den Menschen, welche sich in seinen eigenen Worten und Werken, Joh. **XIV, 7.**, oder in seiner göttlichen Sendung, Joh. **XVII, 3.** kund gegeben hat. Von einem andern Glauben an seine Person, in wiefern derselbe eine persönliche Trennung oder Beschränkung des Göttlichen in sich schließt, hat er niemals geredet. Dieser Glaube soll aber nicht in einem bloß äußerlichen Aneignen seiner Lehre und in dem



Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Annehmen gewisser Sätze auf sein Wort hin bestehen, sondern vielmehr in einem Handeln und Wirken aus demselben Geiste, welcher sich in ihm offenbarte, oder in einer Aneignung des in ihm lebenden und aus ihm wirkenden Geistes des Vaters. Wer ihn Herr! nennt, ohne den Willen seines Vaters auszuüben, den erkennt er nicht für seinen Schüler, Matth. **VII, 21.** Selbst die Ueberzeugung von der Göttlichkeit seiner Lehre kann nur dadurch bewirkt werden, daß man die heilbringende Kraft derselben durch ihre Befolgung an sich selbst erprobt hat, Joh. **VII, 17.** Die Lehre Jesu ist Geist und Leben, Alles ist in ihr darauf berechnet, das Gemüth unmittelbar zu ergreifen und das Leben zu gestalten. Daher will sie auch geistig gefaßt sein, und wer sie sich aneignet, wie man Formeln sich zu eigen macht; wer sie bloß nachsprechend wiederholt oder wie auf fremde Auctorität hin annimmt, dem bringt sie keinen Nutzen und keine Seligkeit. In diesem Sinne sagt er: Der Geist ist das Belebende und Beseelende, das Fleisch, das bloß Aeußerliche des Buchstabens, des Wortes, nützet nicht; meine Worte aber sind Geist und Leben, Joh. **VI, 63.** Ein Herbeten von Formeln, an denen das Gemüth keinen Antheil nimmt, nennt er *βαττολογεῖν* und hält es für heidnisch, aber nicht für christlich, Matth. **VI, 7.** Jenes Hängen an Buchstaben und Formeln hebt die Freiheit des menschlichen Geistes auf. Die vom Sohne geoffenbarte Wahrheitslehre dagegen soll den Geist erlösen zur wahrhaften Freiheit und Selbstständigkeit, Joh. **VIII, 32** Die freie und geistige Aneignung derselben oder der Glaube, erzeugt dann auch in den Gläubigen eine Kraft des Geistes, durch welche sie fähig werden, nicht nur dieselben Werke wie der Meister, sondern auch noch größere (*μείζονα ἔργα*) zu verrichten, Joh. **XIV, 12.** Diese Aneignung ist aber nicht möglich ohne eine vorhergehende Einwirkung der Gottheit auf den menschlichen Geist. Das Gemüth muß schon zuvor von dem göttlichen Wesen erregt worden sein; Gott muß sich ihm bereits geoffenbart haben; man muß schon aus Gott (*ἐκ τοῦ θεοῦ*) sein, wenn man die Worte Gottes verstehen will, Joh. **VIII, 47.** und die Juden fassen seine Reden deshalb nicht, weil sie nicht aus Gott, weil sie von unten (*ἐκ τῶν κάτω*), von der Welt (*ἐκ τοῦ κόσμου*) sind, Jesus aber von oben und nicht von der Welt ist, V. 23., sie glauben seiner Rede

deshalb nicht, weil sie weder die Stimme des Vaters gehört, noch seine Gestalt gesehen haben, noch sein Wort in ihnen wohnt, Joh. **V, 37. 38.** In dieser Beziehung spricht Christus: Keiner kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht gegeben ist (*ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ*) d. h. wenn die Gottheit ihm nicht die Gabe bereits mitgetheilt hat, das Göttliche zu erkennen und lebendig aufzufassen, Joh. **VI, 65.** Daher betrachtet er denn auch die Seinen als eine Gottesgabe, Kap. **VI, 37.** oder als solche, welche ihm der Vater selbst herbeigeführt hat, V. 44., ja er will alle die Seinen (*πάντες*) als Empfänger einer göttlichen Offenbarung oder als von Gott selbst Belehrte (*διδακτοὶ θεοῦ*) angesehen wissen, V. 45.

Dieses Göttliche nun, welches in den Seinen allgemein und fortdauernd wirken soll, nannte Jesus den Geist Gottes oder den heiligen Geist (*πνεῦμα ἅγιον*). Durch ihn hatte er selbst gewirkt und die feindseligen Mächte besiegt, Matth. **XII, 28.** Ihn hatte er seinen Aposteln mitgetheilt und dies durch eine symbolische Handlung angedeutet, Joh. **XX, 22.** Daher lehrt denn auch der Geist völlig übereinstimmig mit dem Sohne. Es ist, wie von ihm selbst genommen, was der Geist bei seinen Schülern anregt und ihnen kund macht (*ἐκεῖνος — ὁ παράκλητος — ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται*) Joh. **XVI, 14.** Aber das Eintreten der vollen Wirksamkeit des Geistes unter den Seinen ist durch seine eigene Entfernung bedingt, V. 7. Die Jünger müssen erst zur Selbstständigkeit kommen, nicht mehr sich auf einen Meister stützen, den sie befragen und bei dem sie sich Raths erholen (V. 23.), wenn er sein Werk in ihnen beginnen soll. Darum gilt die Entfernung Jesu vom Schauplatze als die Bedingung für die Herabsendung des göttlichen Geistes.

In einigen Stellen legt Jesus diesem Geiste Gottes die Prädicate einer Person bei. Der Geist lehrt, ermahnt, kommt, wird gesandt, bezeugt, rüget, Joh. **XIV, 16. 26. XV, 26. XVI, 7. 8. 13. 14.** und in diesen Beziehungen wird er unterschieden von dem Vater und dem Sohne, welche ihn aussenden, Joh. **XV, 26.** vgl. Matth. **XXVIII, 19.** Es entsteht daher die Frage, ob diese Darstellung figürlich, als Personification, oder eigentlich, als Hypostasirung aufzufassen sei. Für das erstere entscheiden folgende Gründe:

1) Jesus lehrt einen strengen Monotheismus, Joh. **XVII, 3.** Persönliche Unterscheidungen im göttlichen Wesen heben aber den Monotheismus auf und führen zu einer Mehrheit von Göttern.

2) Aehnliche Personificationen des göttlichen Geistes kommen auch im A. T. vor, ohne daß der heilige Geist im Judenthume jemals als eine wirkliche Hypostase wäre gefaßt worden. Der Geist Gottes schwebet über den Wassern, er kommt auf die Propheten, er wird von Gott unterschieden, **1 Mos. I, 2. Jes. XLVIII, 16.** vgl. Kap. **LXI, 1.**, er wird entrüstet und streitet wider die Gottlosen, Jes. **LXIII, 10.**

3) Jesus selbst hält die persönliche Unterscheidung nicht fest. Er führt dieselbe Belehrung, welche er Joh. **XVI, 7. 8.** dem heiligen Geiste beilegt, Joh. **VI, 44. 45.** unmittelbar auf den Vater zurück, ja er bezeichnet das *πνεῦμα* als eine göttliche Kraft (*δύναμις ἐξ ὕψους*) Luc. **XXIV, 49.** vgl. Kap. **I, 35.**) wodurch die Persönlichkeit aufgehoben wird.

4) Der Tropus selbst war durch die herrschende Sitte des Orients, die göttlichen Attribute als Personificationen darzustellen, um sie lebhafter zu vergegenwärtigen, an die Hand gegeben. Jesus konnte sich daher bei seinem strengen Festhalten des Monotheismus unbedenklich desselben bedienen, ohne Gefahr zu laufen, mißverstanden zu werden oder leere Speculationen herbeizuführen, wie sie erst später sich erzeugten, als bereits ein fremdartiger Geist in die Lehre Christi eingedrungen war und sich mit ihr vermischt hatte.

Der Geist Gottes in den Reden Jesu muß also gefaßt werden als das unter dem Bilde einer Person beschriebene Princip der fortgehenden Offenbarung und sittlichen Anregung Gottes in den Gemüthern der Anhänger Jesu, durch welches Gott selbst sie zum Glauben oder zur vollen Aneignung der Lehre Jesu befähigt. Die Bedingung der Mittheilung desselben ist daher wesentlich eine innerliche. Denn die Liebe zu Jesu und das Streben, seine Gebote zu befolgen, müssen derselben voraufgehen, Joh. **XIV, 15. 16.** Auch muß das Bedürfniß nach einer solchen göttlichen Unterstützung schon zuvor im Menschen rege geworden sein und sich ausgesprochen haben. Gott ertheilt den heiligen Geist den Bittenden auf ihr Gebet hin, Luc. **XI, 13.** Dies Bedürfniß aber kann vollstän-

dig erst erwachen nach der Entfernung Christi von der Erde, Joh. **XVI, 7.** Ihrem Umfange nach muß unter diesen Bedingungen die Mittheilung eine allgemeine sein, welche Jeder zu hoffen das Recht hat. Zwar sind die Aussprüche, worin Jesus die Gabe des Geistes verheißt, an seine vertrauteren Schüler gerichtet, aber die Verheißung selbst wird nicht auf sie beschränkt, sondern er verheißt den heiligen Geist Allen, welche darum flehen, Luc. **XI, 13.** und bezeichnet alle seine Schüler als von Gott Belehrte, Joh. **VI, 44.** Auch hatte schon der Täufer verkündigt, daß der Christ die Seinen mit dem heiligen Geiste taufen oder den göttlichen Geist ihnen reichlichst mittheilen werde, Joh. **I, 33.**, und die Apostel nahmen jene Verheißungen Christi gleichfalls in diesem allgemeinen Sinne. Vgl. den Ausspruch des Petrus, der doch auch diese letzten Reden Jesu mit angehört hatte, Apg. **II, 38. 39.** Die Art der Mittheilung wird bezeichnet bald als ein Gesandtwerden (*πέμπεσθαι*) entweder vom Vater, Joh. **XIV, 26.**, oder vom Sohne, Joh. **XV, 26. XVI, 7.**, bald als ein Ausgehen (*ἐκπορεύεσθαι*) vom Vater, Joh. **XV, 26.** Den letztern Ausdruck darf man nicht als einen emphatischen pressen, so als ob damit eine Art von Emanation angedeutet würde. Er sagt nicht mehr als *πέμπεσθαι*, *ἔρχεσθαι*, mit denen er, als mit synonymen Ausdrücken in jenen Stellen des Johannes verwechselt wird. Die Dauer der Mittheilung ist nicht auf einen bestimmten Zeitpunct beschränkt, sondern diese findet beständig statt (*τὸ πνεῦμα μένει μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα*) Joh. **XIV, 16.** Die Wirkung des Geistes gibt sich zunächst innerlich zu erkennen durch eine vollendetere Auffassung der Wahrheit (*ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*) und er heißt daher der Geist der Wahrheit (*τὸ πνεύμα τῆς ἀληθείας*) Joh. **XV, 26. XVI, 13.** Er ruft das Wort des Meisters wieder hervor im Gemüthe der Schüler (*ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν*) und belehrt sie (*διδάξει*) über den Sinn desselben, Joh. **XIV, 26.** Er weckt in ihnen die festeste Ueberzeugung von der Göttlichkeit Jesu oder legt bei ihnen für den Meister Zeugniß ab (*μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ*) Kap. **XV, 26.** Indem er nun diesergestalt im Innern der Schüler wirksam ist, überführt er durch sie auch die schlechte Masse (*τὸν κόσμον*) von ihrem Fehler (*περὶ ἁμαρ-*

τίας), daß sie dem Sohne kein Vertrauen schenkten, und überzeugt sie von der Gerechtigkeit des väterlichen Rathschlusses (περὶ δικαιοσύνης), welche den Sohn wieder zurücknahm, und von der Besiegung der feindseligen Mächte durch das göttliche Gericht (περὶ κρίσεως), Joh. **XVI, 8—11.** Dies aber waren vornämlich die Puncte, welche die Apostel, während der Meister noch unter ihnen lebte, noch nicht völlig aufzufassen vermochten, welche er ihnen daher auch noch nicht vollständig entwickeln konnte, Joh. **XVI, 12.** In dieser Beziehung also bedurften sie nach seiner himmlischen Versetzung noch einer weiteren Unterstützung und Belehrung Gottes, eines Anwaldes oder Beistandes, und als solchen verheißt er ihnen den Geist (τὸν παράκλητον) Joh. **XIV, 26. XV, 26.** oder bestimmt ἄλλον παράκλητον, einen andern, neuen Beistand, in wiefern er ihnen die Gegenwart des Meisters ersetzte, Joh. **XIV, 16.** Durch diese innerliche Unterstützung gewannen die Schüler dann auch den Muth und die Geistesgegenwart, deren sie unter Verfolgungen bedurften. Der Geist wird sie lehren, was sie in den Stunden der Gefahr zu sagen haben; und wenn sie vor Königen und Statthaltern stehen, um ihren Glauben zu rechtfertigen, so sollen sie keine Sorge tragen, sondern denken, daß sie dort nicht selbst reden, sondern daß es der Geist Gottes sei, welcher aus ihnen redet, Luc. **XII, 11. 12.** Matth. **X, 19. 20.**

Aus diesen näheren Bestimmungen über das Wesen und die Wirkungen des heiligen Geistes muß sich auch ergeben, wie man es zu verstehen habe, wenn Jesus von einer Sünde wider den heiligen Geist redet, welche keine Verzeihung finden könne, Matth. **XII, 31. 32.** Marc. **III, 28—30.** Luc. **XII, 10.** Diese Aussprüche wurden dadurch veranlaßt, daß die Pharisäer von Jesu ausgesagt hatten, es wohne ein böser Geist in ihm (πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει, Marc. **III, 30.**) und er bewirke die Wunder, namentlich die Heilungen der Dämonischen, unter dem Beistande einer dämonischen Macht, Matth. **XII, 24.** Sie erklärten also die Gotteskraft selbst, welche in Jesu und durch ihn wirkte, das πνεῦμα τοῦ θεοῦ Matth. **XII, 28.** für sein Widerspiel, den bösen Geist. Durch die Verstocktheit, welche sie dadurch zu erkennen gaben, indem sie die deutlichsten Zeichen von Gott gewirkter Thätigkeit aus

einem absolut bösen Grunde herleiteten, verriethen sie auch die gänzliche Unempfänglichkeit ihres Gemüthes für die Einwirkungen des göttlichen Geistes, die Unmöglichkeit zur Einkehr und dadurch zur göttlichen Gnade zu gelangen. Daher zogen sie sich auch durch solche Lästerungen eine größere Verschuldung zu, als durch persönliche Angriffe auf Jesum oder durch Reden wider seine Person, Matth. **XII, 32.** Denn diese konnten in einem verzeihlichen Irrthume ihren Grund haben; und so wenig Jesus den Glauben an seine Person forderte, eben so wenig konnte er sich auch über Schmähungen seiner Person ereifern. Aber die heilbringenden Wirkungen der göttlichen Kraft auf den Geist des Bösen zurückführen, setzte eine verschuldete Verblendung, die äußerste Verkehrtheit des Gemüthes voraus. Für einen Geist aber, welcher bis in eine solche Tiefe des Wahns und der Verstocktheit herabgesunken ist, sind alle Heilsanstalten der Gottheit vergeblich. Er stürzt sich selbst in eine unheilbare Entfremdung von Gott und göttlichen Dingen, wobei keine Rückkehr und Rettung zu erwarten ist. So wenig übrigens Jesus den heiligen Geist und seine Wirkungen auf seine Person beschränkte, eben so wenig dürfen auch diese Aussprüche auf sein besonderes Verhältniß zu den Pharisäern beschränkt werden. Wenn sich in seinen Anhängern der heilige Geist gleichfalls wirksam zeigte und diese innerliche Wirksamkeit in unverkennbaren Werken hervortrat, so konnte auch in Beziehung auf sie die Sünde gegen den heiligen Geist begangen werden. Ein ähnlicher Fall trat wirklich ein bei Ananias, Apg. **V, 3. 4.** und Simon, dem Magier, Apg. **VIII, 18—23.**, welche das Göttliche, das durch die Apostel wirkte, für ein Trügerisches und Feiles hielten und daher in ihrer Verblendung dem Gottesgeiste selbst Eigenschaften beilegten, die nur dem bösen Geiste zugeschrieben werden können.

# Anhang.

## Die Dreiheit des göttlichen Wesens, oder Gott als Vater, Sohn und Geist.

### §. 153.

Das Wesentliche der Lehre Jesu hatte sich in folgenden drei Hauptpuncten zu erkennen gegeben:

1) Das göttliche Wesen wird vorzugsweise von der Seite aus betrachtet, nach welcher es dem Menschen nahe ist, ein reines Wohlgefallen an ihnen hat, für ihre sittliche Bildung und damit auch für ihre Seligkeit die liebevollste Fürsorge trägt. In dieser Beziehung wird der Vatername vorzugsweise und in einem neuen umfassendern Sinne von Gott gebraucht.

2) Dieser himmlische Vater hat sich in einer menschlichen Erscheinung nach allen Richtungen hin vollständig zu erkennen gegeben, sein väterliches Herz durch ein ihm innigst verwandtes menschliches Wesen seinen Kindern völlig aufgeschlossen, sie von seiner väterlichen Liebe aufs vollständigste vergewissert und ihnen den Weg zur Wahrheit und zum seligen Leben gewiesen. Als ein solcher längst verheißener Abgeordneter Gottes stellt sich Jesus selbst dar und in dieser Hinsicht heißt er vorzugsweise der Sohn Gottes.

3) Dieselbe Gotteskraft, welche im Sohne wirksam war, verbreitet sich über Alle, welche seiner Sendung Vertrauen schenken. Sie führt dieselben zur Wahrheit, reinigt ihr Gemüth von Vorurtheilen und gewährt ihnen den freudigsten Muth, für die Sache Gottes mit großen Gefahren Zeugniß abzulegen. Diese Gotteskraft hatte Jesus den heiligen Geist genannt.

In diesen drei Lehrpuncten war das göttliche Wesen selbst nach einer dreifachen Beziehung dargestellt: als Vater, nach dem verborgenen Urgrunde seiner Liebe; als Sohn, wiefern es in einer menschlichen Erscheinung seine Liebe vollständig hervortreten läßt und zu erkennen gibt; als Geist, wiefern es sittlich erregend auf das Gemüth der durch den Sohn zum frommen Gottvertrauen Geführten unmittelbar einwirkt. Will man nun diese Auffassung nach drei verschiedenen Seiten oder Richtungen hin eine Dreiheit oder Dreieinigkeit nen-

nen, so kann man mit Recht behaupten, daß Christus selbst die Dreieinigkeit des göttlichen Wesens gelehrt habe. Dabei aber darf nicht übersehen werden, daß die Bestimmungen der Kirchenlehre dieser Fassung der göttlichen Dreinigkeit durchaus nicht entsprechen; denn das kirchliche Symbol besteht darauf, daß man 1) Vater, Sohn und Geist einzeln unter persönlichen Attributen fasse oder die drei als Personen unterscheide; daß man 2) auf jede der drei Personen bis auf das persönliche Unterscheidungsmerkmal die göttlichen Attribute gleichmäßig übertrage oder Vater, Sohn und Geist in gleichem Grade an dem göttlichen Wesen Theil nehmen lasse, und daß man demungeachtet 3) den Lehrsatz von der Einheit des göttlichen Wesens festhalte. Den dritten Punct kann man nur mit dem Christenthum zugleich aufgeben; denn er wird für die Grundlehre desselben erklärt, Joh. **XVII, 3.** Der erste und zweite aber können nur dann als ursprüngliche Lehre Jesu betrachtet werden, wenn sich ausdrückliche Zeugnisse für sie beibringen lassen, da sie nur zur Verdunkelung des dritten Punctes gereichen, welchen sie wieder aufzuheben und Christum also mit sich selbst in Widerspruch zu setzen scheinen. Denn es ist nicht etwa die Einheit des göttlichen Wesens, in welcher sich allenfalls Personen denken ließen, denen es in gleichem Maaße zukäme, was die Grundlehre Joh. **XVII, 3.** anzunehmen fordert, sondern es ist der einige Gott, welchen man glauben soll, um des ewigen Lebens theilhaftig zu werden, und dies ist Bezeichnung einer einigen göttlichen Person, welche nicht zugleich eine Dreiheit von Personen (drei verschiedene Arten der Subsistenz) in sich schließen kann. Es fragt sich daher, da es keinem Streite unterliegt, daß dieser einige Gott identisch genommen werde mit dem Vater, ob der Sohn und Geist als Personen im göttlichen Wesen, welchen die Attribute desselben gleichmäßig wie dem Vater zukommen, beschrieben werden?

Was zuerst den Sohn betrifft, so ist es zwar nicht zu läugnen, daß demselben göttliche Prädicate beigelegt werden, namentlich göttliche Ehre, Joh. **V, 23.**, göttliche Macht, Matth. **XXVIII, 18.**, göttliche Werke, wie das Gericht über die Menschen, Joh. **V, 22. 27.** und die Todtenerweckung, Joh. **V, 25. 26.**, ja daß er Eins genannt wird mit dem

Vater, Joh. X, 30. und daß er sich selbst Joh. VIII, 58. Präexistenz beilege, und zwar eine Präexistenz vor Erschaffung der Welt, Joh. XVII, 5.: aber er erklärt auch zugleich, daß ihm diese Attribute von Gott seien mitgetheilt oder gegeben worden, so im Allgemeinen, Joh. III, 35., insbesondere von seiner göttlichen Macht, Matth. XXVIII, 18. Luc. X, 22., von seiner Vollmacht als Weltrichter, Joh. V, 22. und von der in ihm wohnenden belebenden Kraft, Joh. V, 26. Er unterscheidet sich ferner als den Gesandten von seinem Sender, dem allein wahrhaftigen Gott, Joh. XVII, 3. Er nennt den Vater ausdrücklich größer (*μείζων*), als den Sohn, Joh. XIV, 28. und spricht sich selbst die Eigenschaft der Allwissenheit ab, Marc. XIII, 32. Diese Aussprüche zeigen, daß er sich das göttliche Wesen und die göttlichen Attribute weder in demselben Sinne noch in demselben Grade als dem Vater habe beilegen wollen. Die Verschiedenartigkeit dieser Aussprüche, welche so überaus abweichende Vorstellungen von der Natur und dem Wesen Christi unter den Christen hervorgerufen hat, löset sich am einfachsten auf, wenn man festhält, daß Jesus seine Person aus einem zweifachen Gesichtspuncte betrachtete: 1) als Bild oder Repräsentant Gottes durch ein göttliches Leben und eine göttliche Lehre, und 2) als Organ der Gottheit, als Werkzeug, durch welches die göttliche Heilsanstalt unter den Menschen sollte gegründet werden, oder als Gesandter Gottes. In der ersten Beziehung schreibt er sich selbst die göttlichen Vollkommenheiten zu, welche in dem reinen und vollendeten Ebenbilde Gottes enthalten sein müssen: er kennt das Wesen des Vaters allein: er ist Eins mit dem Vater; denn was Matth. V, 48. als Gegenstand des Strebens für die Menschen aufgestellt wird, ist durch ihn wirklich erreicht worden, und zwar als sein eigenstes Eigenthum, nicht mitgetheilt oder gegeben. In der zweiten Beziehung aber ist er von Gott mit der Vollmacht und Kraft ausgerüstet worden, welche zur Vollbringung seines Werkes unter den Menschen erforderlich waren. Diese Vollmacht (*ἐξουσία*) hat ihm der Vater gegeben, Matth. XXVIII, 18., und so sind ihm auch die besondern Werke übergeben, durch welche die göttliche Anstalt zu ihrem letzten Ziele geführt wird, wie das Weltgericht und die Todtenerweckung, Joh. V, 22. 27.

28. In dieser Beziehung ist er dem Vater untergeordnet, Joh. XIV, 28., wie der Gesandte dem Sender, Joh. XVII, 3. vgl. Kap. XIII, 16. und auch die göttlichen Eigenschaften, wie die Allwissenheit, Marc. XIII, 32. sind ihm nur in so weit mitgetheilt worden, als es sein Zweck erforderte. In ersterer Hinsicht aber ist er Eins mit Gott oder das persönlich Differente in ihm ist gänzlich aufgegangen in das Eine göttliche Wesen, Joh. X, 30. Daher soll auch das absolut Gute, Gott, jederzeit als ein Einiges gefaßt und nicht auf eine andere Person übergetragen werden, Matth. XIX, 17. In beiden Beziehungen, als göttliches Bild in dem Menschen und als göttliches Werkzeug unter den Menschen ist er schon vor seiner zeitlichen Erscheinung dagewesen, Joh. VIII, 58.; ja schon vor der Erschaffung der Dinge, Joh. XVII, 5. Denn die göttlichen Ideen sind nur in ihrer Erscheinung zeitlich, dem Wesen nach aber ewig. Die Verehrung theilt er mit dem Vater als göttlicher Bevollmächtigter, welcher an Gottes Statt die Menschen richtet. Was Christus dagegen in sich als ein Persönliches oder ihn der Art seiner Subsistenz nach von dem Vater Unterscheidendes bezeichnet, das gehört nur seiner zeitlichen Erscheinung an, deren geheimnißvolle Vermittelung und Anknüpfung an das ewige Sein durch die Formel „vom Himmel herabkommen und zum Himmel emporsteigen" angedeutet wird.

Was endlich den heiligen Geist betrifft, so wurden schon §. 152. die Gründe dargelegt, aus welchen er nicht als eine verschiedene Art der Subsistenz im göttlichen Wesen oder als eine Person desselben darf aufgefaßt werden.

---

## B) Symbolische Lehre vom Reiche Christi.

### §. 154.

### Einleitung.

Jesus verwarf den jüdischen Particularismus, welcher aus einem Mißverstande der Symbole hervorgegangen war, aber das Symbol der Theokratie selbst behielt er bei. Die Vorstellung von einem Reiche, dessen unsichtbarer Herrscher Gott ist, fand auch er am geschicktesten, um das Eigenthümliche der

neuen Anstalt, welche er begründen wollte, zu bezeichnen. Mit dieser Vorstellung setzte er aber mehre seiner religiösen Lehren, namentlich die ganze Heilslehre und die Lehre von den letzten Schicksalen der Menschen in einer zukünftigen Welt in eine so enge Verbindung, daß sie ohne dieselbe nicht deutlich verstanden werden können. Wir haben auch hier die Aufgabe zu lösen, zuerst die Idee des Reiches Christi überhaupt zu entwickeln, sodann das Verhältniß nachzuweisen, worin dasselbe theils zu den früheren theokratischen Formen, theils zur Person Jesu gedacht werden solle, endlich das Reich Christi selbst nach seiner zweifachen Beziehung darzustellen, nach seiner zeitlichen Erscheinung und nach seiner ewigen Vollendung im zukünftigen Leben.

---

## Erster Abschnitt.

### Idee des Reiches Christi.

### §. 155.

Das neue Reich, welches Jesus gründen wollte, bezeichnete er durch die gleichbedeutenden Formeln, *βασιλεία τοῦ θεοῦ* oder *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, Matth. **VIII, 11.** vgl. Luc. **XIII, 29.** Matth. **XIX, 23.** vgl. V. 24.[20]). Die Propheten hatten sich (vgl. §. 131.), um die messianischen Zustände zu bezeichnen, durchgängig unbestimmterer Ausdrücke, wie אַחֲרִית הַיָּמִים, יוֹם יְהוָה u. a. bedient, obgleich ihnen der Begriff von einem zukünftigen Reiche auch schon bekannt war. Der eigentliche Ausdruck Reich, *βασιλεία*, מַלְכוּת zur Bezeichnung desselben findet sich erst im Judaismus, bei Daniel **VII, 13. 14.** Wenn also Johannes der Täufer auf eine *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* verwies, welche nahe bevorstehe, Matth. **III, 2.**, so wollte er damit die nahe Erfüllung der messianischen Hoffnungen oder die nahe Eröffnung des Messiasreiches andeuten. Und wenn Jesus sein Lehramt damit eröffnete, daß er die Ankunft der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* verkündigt, so will

[20) Die Formel, *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, findet sich im N. T. nur bei Matthäus, und zwar häufig. Die andern Evangelisten haben sich derselben weder selbst bedient, noch sie Christo und dem Täufer in den Mund gelegt. D. H.]

er damit sagen, daß das Ideal der Theokratie oder das Messiasreich seinen Anfang genommen habe, Matth. **IV, 17.** Jesus eignete sich also die messianischen Erwartungen der Juden an oder machte von ihnen eine Anwendung auf die von ihm selbst zu errichtende, unter dem Bilde eines Reiches symbolisch dargestellte, Religionsstiftung, deren Begriff er unter folgenden Merkmalen faßte:

1) Das Reich Gottes ist einerseits ein schon gegenwärtiges, andererseits ein zukünftiges. Als ein bereits gegenwärtiges tritt es z. B. hervor, Matth. **XII, 28.**, wo die Heilung eines Dämonischen durch göttliche Kraft als ein Beweis betrachtet wird, daß das Reich Gottes schon gekommen sei, Matth. **XI, 12.** vgl. Luc. **XVI, 16.** Von der Zeit Johannes des Täufers an wird das Reich Gottes mit Gewalt erstrebt, drängt man sich gewaltig zu demselben (*βιάζεται* s. v. a. *βεβαίως κρατεῖται* **Hesych.**)[21]). Dasselbe erhellet auch aus der Parabel Matth. **XIII, 36—43.**, wo die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* unterschieden wird von der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου*, bei welcher die Vollendung desselben durch Läuterung eintritt, und aus den Parabeln, Matth. **XIII, 31. 32. 47 — 50.**, wo es als etwas im Anfang Geringes und Unvollkommenes geschildert wird, welches erst allmählich groß, bedeutend und vollkommen werden kann. Wenn diese Stellen beweisen, daß Jesus den Anfang des Gottesreiches schon mit seiner eigenen Erscheinung sich gedacht habe, so wird dasselbe in andern doch auch wiederum als ein zukünftiges beschrieben. Dies liegt in der Bitte: Dein Reich komme, Matth. **VI, 10.** Ferner Matth. **XVI, 28.** wenn von einigen der gegenwärtigen Personen gesagt wird, sie würden den Tod nicht schmecken bis zur Ankunft des Menschensohnes zu seinem Reiche; und Matth. **XXVI, 29.**, wo Jesus zu den Schülern spricht, er werde von dem Erzeugnisse des Weinstocks nicht mehr mit ihnen trinken, bis er auf eine neue Art in dem Reiche seines Vaters davon trinken werde. Hieraus ergibt sich, daß man die Prädicate, welche dem gegenwärtigen Reiche Gottes zukommen,

[21) Der Text dieser beiden Stellen scheint nicht auf denselben, sondern bei jedem Evangelisten auf einen verschiedenen Gedanken hinzudeuten. Zum Erweise des hier Vorliegenden konnten sie jedoch beide benutzt werden.

D. H.]

unterscheiden müsse von denen, welche dem zukünftigen idealen Reiche beigelegt werden.

2) Das Reich Gottes auf Erden soll keine politische Theokratie sein, wie die frühere der Juden, Joh. **XVIII, 36. 37.** Luc. **XVII, 20. 21.**, sondern es ist zu denken als eine religiöse und sittliche Gemeinschaft oder als eine Vereinigung sittlicher und religiöser Zwecke. Wenn dieses auch nicht unmittelbar gesagt wird, so liegt es doch mittelbar in einer Reihe von Aussprüchen. Ein Schriftkundiger hatte z. B. geäußert, daß er die Liebe für das größte Gebot des Gesetzes halte, und Jesus erwiedert darauf: er sei nicht fern vom Reiche Gottes; diese richtige sittliche Einsicht mache ihn fähig, Theil zu nehmen an der neuen theokratischen Stiftung, Marc. **XII, 32—34.** Wenn Jesus Matth. **V, 20.** sagt: Wer sich nicht durch eine bessere Art der sittlichen Handlungsweise, als die Pharisäer ausübten, auszeichnet, der ist nicht fähig an dem Reiche Gottes Theil zu nehmen, — so tritt auch hier wieder die Idee einer sittlichen Gemeinschaft hervor, welche eine gewisse sittliche Beschaffenheit bei ihren Theilnehmern voraussetzt. Dasselbe geht auch hervor aus dem Ausspruche Matth. **VI, 33.**: Trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes und nach seiner (Gottes) *δικαιοσύνη*. Daß es dann aber auch eine Gemeinschaft zu Erreichung religiöser Zwecke sei, liegt deutlich angezeigt, wenn es als ein Reich der Wahrheit beschrieben wird, Joh. **XVIII, 37.** (vgl. §. 136.).

3) Der ethische Zweck, welchen diese Gemeinschaft erstreben soll, besteht in einer völligen Umwandlung der Gesinnung durch die Aneignung der sittlichen Grundsätze der Selbstverläugnung, Matth. **XIX, 21—26.**, Anspruchslosigkeit oder Demuth, Matth. **XX, 20—28.** und allgemeinen Liebe, Marc. **XII, 33. 34.**, worauf sich die sittlichen Vorschriften Jesu zurückführen lassen.

4) Die religiösen Zwecke, welche durch diese Gemeinschaft erreicht werden, sind: a) hellere Erkenntniß des göttlichen Wesens. Das Reich Gottes ist ein Reich der Wahrheit, Joh. **XVIII, 37.**, dessen Mitglieder als von Gott selbst Belehrte (*διδακτοὶ θεοῦ* Joh. **VI, 45.**) durch den Geist der Wahrheit zu aller Wahrheit geleitet werden, Joh. **XV, 26.**, welche durch Anerkennung des allein wahrhaftigen Gottes und

seines Gesandten zur Seligkeit geführt werden, Joh. **XVII, 3.**, denen enthüllt worden ist, was allen Weisen zuvor verborgen war, Matth. **XI, 25.** b) Beruhigung des schuldbelasteten Gemüthes. Die Verkündigung dieses Reiches (das *εὐαγγελίζεσθαι*) ist vornämlich berechnet auf die, welche gedrückten, gebeugten Geistes sind, die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, עֲנִיֵּי רוּחַ, die des religiösen Trostes am meisten bedürfen, Matth. **V, 3. XI, 28** ff. vgl. **IX, 12.** und denen er Beruhigung der Seele (*ἀνάπαυσις τῶν ψυχῶν*) verschafft, Matth. **XI, 29.**

5) Ihrem Umfange nach erstreckt sich diese Gemeinschaft nicht bloß auf die Juden, sondern sie umfaßt alle Völker, Matth. **VIII, 11. 12. XXI, 43. XXII, 1—14. XXVIII, 19.** und nimmt in sich auf Böse sowohl als Gute, bis zu der einstigen Scheidung hin, Matth. **XIII, 24—30.** vgl. 36—43.

6) Die Bedingungen zur Theilnahme an derselben sind a) Sinnesänderung, *μετάνοια*, Matth. **IV, 17.** Marc. **I, 15.** und b) frommes Vertrauen, *πίστις*, Marc. **XVI, 16.** Joh. **III, 18. 36.**

7) Die Wirkung der Theilnahme besteht darin, daß die Mitglieder durch sittliche Veredlung und religiöse Aufklärung zum seligen Leben geführt werden, welches daher auch Matth. **V, 10.** gradezu *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* heißt.

8) Ihrer Entwickelung nach geht diese religiös-sittliche Gemeinschaft zwar von geringen Anfängen aus, wächst aber allmählig zu einer großen weit verbreiteten Gesellschaft heran, Matth. **XIII, 31—33.**

9) Bei der letzten Entwickelung dieser Anstalt stellt sich Christus als der König seines Reiches in Majestät dar, Matth. **XXVI, 64.** und ein allgemeines Gericht scheidet die Guten von den Bösen, Matth. **XIII, 40—43. 49. 50. XXV, 31—46.**, womit alsdann die Vollendung der Weltdauer, *ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος* eintritt, Matth. **XIII, 40.**

Nach diesen Merkmalen stellt sich das Reich Christi dar als eine unter der Leitung Christi stehende religiös-sittliche Gemeinschaft, in welche unter den Bedingungen der Sinnesänderung und des frommen religiösen Vertrauens alle Menschen eintreten sollen, um durch sie für ein ewiges, seliges Leben, in welchem diese Gemeinschaft selbst ihre Wahrheit und Vollendung erlangen wird, geführt zu werden.

# Zweiter Abschnitt.

## Verhältniß des Reiches Christi zu den früheren theokratischen Formen.

### §. 156.

Das Verhältniß des Gottesreiches Christi zu den früheren theokratischen Formen unter seinem Volke läßt sich unter folgende Puncte zusammenfassen:

1) Die Theokratie, welche Moses einführte, sollte als Verfassung für einen politischen Staat dienen und diesem eine religiöse Weihe ertheilen. Staat und Religion sollten auf das Innigste mit einander verschmolzen werden und sich gegenseitig unterstützen. Daher waren die Glaubenslehren und sittlichen Vorschriften eben so wie die bürgerlichen Satzungen als Gesetze des unsichtbaren Regenten für seinen sichtbaren Staat ausgesprochen worden. Das religiös-ethische Leben beruhte auf Staatsgesetzen und mußte sich demnach vorzugsweise richten auf das äußere Werk, den Cultus und die gesetzmäßige Handlungsweise. In der weitern Ausbildung, welche die Theokratie durch die Propheten erhalten hatte, wurde zwar die Gesinnung stärker hevorgehoben, aber der politische Gesichtspunct für die Theokratie blieb bestehen und wurde auch für die zukünftige ideale Theokratie festgehalten. Hiervon unterscheidet sich das Reich Christi wesentlich dadurch, daß es keine politische Beimischung hat, sondern lediglich einen religiös-ethischen Zweck verfolgt.

2) Die früheren theokratischen Formen waren von dem Particularismus durchdrungen. Die politische Aufgabe, welche sie zu lösen hatten, forderte, daß die Theokratie auf den jüdischen Staat beschränkt werde, und die Folge davon war, daß man sich auch die göttliche Regierung auf diesen Staat eingeschränkt dachte. Die Propheten suchten diesen Particularismus in dem Ideale der Theokratie verschwinden zu lassen, indem sie die jüdisch-theokratische Herrschaft in der idealen Zeit als eine allgemeine über alle Völker darstellten, womit dann auch die Regierung Gottes als eine allgemeine hervortrat. Durch solche Hoffnungen aber wurde wieder ein der Religiosität verderblicher Nationalstolz und ein gefährliches Streben nach einer theokratischen Universalmonarchie geweckt. Jesus stellt sein Reich

als ein allgemeines Gottesreich dar, welches zwar von den Juden ausgehe, aber keine politische Herrschaft derselben über die Völker begründen solle. Vielmehr sollen alle Völker dadurch der hohen geistigen Güter theilhaftig werden, welche der göttliche Gesandte unter den Juden dem ganzen menschlichen Geschlechte darbietet. Die Regierung Gottes erscheint sonach als eine allgemeine, ohne daß alle Völker einer gemeinschaftlichen Form der äußern Staatsregierung unterworfen werden, wie dieses in den messianischen Erwartungen der Juden gegeben lag.

3) Die Symbole des Mosaismus, insonderheit der symbolische Cultus stellt dies politisch-theokratische Verhältniß äußerlich dar. Aber diese Symbole waren zur allgemeinen Verbreitung unter den Völkern nicht geeignet, durch Verwechselung der Zeichen mit der Sache selbst dem Mißverstande in hohem Grade ausgesetzt und bezogen sich durchgängig auf den politischen Charakter der mosaischen Theokratie. In dem christlichen Gottesreiche mußten daher neue Symbole an die Stelle der alten treten, welche statt des politischen die sittlich-religiösen Zwecke der Theokratie andeuteten, sich zur Einführung unter allen Völkern eigneten und dem Mißverstande nicht so leicht ausgesetzt waren.

4) Mit der jüdischen Theokratie war auch die irdische Vergeltungslehre gegeben. Die göttliche Weltordnung, welche eine genaue Proportion der Sittlichkeit und Seligkeit beabsichtigt, soll sich in der theokratischen Verfassung eines irdischen Staates wie im Bilde darstellen. Das Reich Christi dagegen verheißt nicht äußere Güter in dem zeitlichen vergänglichen Leben und läßt überhaupt die Vergeltungsidee sich nicht in einer Vertheilung derselben realisiren. Wohl aber verheißt es denen, welche seinen Anforderungen genügen, die unmittelbare Gelangung zu einem durch den Tod keine Unterbrechung leidenden ewigen seligen Leben, dessen Wesen in der innern Harmonie und der Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben (Kindschaft) gegeben liegt. Die Befreiung von dem Uebel dagegen verheißt es in einem künftigen idealen Zustande, obwohl dasselbe schon jetzt für die Glieder des Reiches seine frühere Bedeutung verliert, indem sie darin Bildungsmittel zum ewigen seligen Leben erblicken.

5) Die ideale Theokratie der Propheten wollte Jesus in so fern herbeiführen, als durch ihn wirklich die Theokratie ihre Vollendung erhalten sollte, und in so fern ist mit ihm das prophetische Messiasreich erschienen. Da er aber keineswegs allen, und namentlich nicht den politisch-particularistischen Erwartungen der Propheten entsprechen wollte, so kann seine Anstalt nur nach der geistigen Seite des Prophetismus beurtheilt werden.

6) Das Reich Christi tritt in einen unmittelbaren Zusammenhang mit den früheren theokratischen Instituten, da es in ihnen vorbereitende Anstalten zu seiner eigenen Begründung gegeben findet, — eine in den Gesetzen und der Geschichte eines weltlichen Staates sich kund gebende erziehende, und allmählich heranbildende Offenbarung Gottes. Diese vorbereitenden Anstalten sollen hier eine solche Erweiterung und nähere Bestimmung erhalten, wie sie durch die vollendete Idee des göttlichen Reiches gefordert werden. Demnach können nur solche Gesetze und Grundsätze, welche eine allgemeine religiös-sittliche Bedeutung haben, aus der alten Stiftung auf die neue übergehen. Alle Verordnungen und gesetzlichen Bestimmungen dagegen, welche sich in jener älteren Stiftung auf das in beschränktem Sinne den Anfängen menschlicher Bildung gemäß aufgefaßte Symbol beziehen, verlieren in der neuen Anstalt mit dem erweiterten und wesentlich verschieden aufgefaßten Symbole selbst auch ihren Sinn und ihre Bedeutung, und müssen daher durch neue Anordnungen, wie sie der neuen Symbolik entsprechen, ersetzt werden. Das allgemeine Gottesreich läßt Alles unberücksichtigt, was nur für ein beschränktes Gottesreich paßt, und das geistige Gottesreich kann sich Einrichtungen nicht aneignen, welche nur einer weltlichen Theokratie angemessen waren.

---

## Dritter Abschnitt.

### Verhältniß der Person Jesu zur neuen theokratischen Stiftung. (Christologie).

### §. 157.

#### Jesus erklärt sich für den Christ oder Messias.

Jesus wurde bald nach seinem Auftreten als der erwartete Messias anerkannt. Dafür erklärten ihn nicht nur die Kran-

ken, welche von ihm geheilt werden wollten oder geheilt worden waren, Luc. IV, 41. Marc. III, 11. Matth. VIII, 29. und die Hülfeflehenden, Matth. IX, 27. XV, 22., sondern auch ein gemischter Haufe des Volkes, Matth. XIV, 33. XXI, 9., insonderheit aber seine näheren Anhänger z. B. die Martha, Joh. XI, 27., die beiden Zebedaiden, Matth. XX, 20. 21. und Petrus im Namen der übrigen Schüler, Matth. XVI, 16. Joh. VI, 69. Daß Jesus diese Ansicht von seiner Person gebilligt zugleich und geweckt habe, ergibt sich aus seinen Aeußerungen und aus seinem Benehmen.

1) Dem Petrus antwortet er auf seine Erklärung Matth. XVI, 17. beifällig, daß er diese Erkenntniß nicht aus sich selbst, sondern durch eine Offenbarung des Vaters erlangt habe. Eben so billigt er auch die Acclamationen des Volkes, Luc. XIX, 39. 40. Matth. XXI, 15. 16.

2) Jesus legt sich die Namen bei, welche dem Messias zukommen. Dahin gehört vornämlich die Bezeichnung Gottessohn, *υἱὸς θεοῦ* (vgl. §. 151.) und *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* aus Dan. VII, 13. 14.

3) Er mißt sich ferner auch Vorrechte bei, welche damals nur dem Messias zugeschrieben wurden. Er will dem Gesetze seine volle Entwickelung und Erläuterung geben, Matth. V, 17., erklärt sich für einen Herrn über den Sabbath, Matth. XII, 8., tritt als Reformator des Tempeldienstes auf, Joh. II, 13—20., schafft das übliche Fasten unter seinen Anhängern ab, Matth. IX, 14. und legt sich das Recht der Sündenvergebung bei, Matth. IX, 2—8.[22]).

4) Er erklärt sich aber auch ausdrücklich für den Messias. Die Samariterinn Joh. IV, 25. 26. hatte sich auf die bevorstehende Ankunft des Messias berufen, welcher über den Cultus die richtigen Belehrungen ertheilen werde. Jesus antwortet ihr: Ich bin es, der mit dir redet. In seinem Gebete, Joh. XVII, 3. nennt er sich selbst den Abgesandten Gottes, (*Ἰησοῦν χριστόν*), Jesum den Messias, und erklärt es für eine Bedingung zur Seligkeit, daß man ihn als selbigen anerkenne. Der Hohepriester beschwört ihn, Matth. XXVI, 63. 64. im gerichtlichen Verhöre bei dem lebendigen Gott, zu er-

[22]) Vgl. damit die damaligen jüdischen Erwartungen §. 130.

klären, ob er sei ὁ χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Jesus antwortete: σὺ εἶπας, du hast es gesagt, und läßt alsdann eine Ankündigung seiner bevorstehenden herrlichen Wiederkunft folgen. Daß das σὺ εἶπας eine Affirmation enthalte, zeigt die Vergleichung mit Marc. **XIV, 62.**, wo Jesus dafür mit klaren Worten sagt: ἐγώ εἰμι, ich bin es. Dieselbe Frage, ob er der König der Juden (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) sei, bekräftigt er wieder vor dem römischen Procurator, Matth. **XXVII, 11.** und bei einem geheimen Verhöre vor diesem letztern gibt er alsdann auch noch die Beschaffenheit seines neuen Königreiches an, daß es nämlich kein Reich von dieser Welt d. h. kein Staat im politischen Sinne sein werde, daß er aber aufgetreten sei, um die Wahrheit zu verkündigen und daß die Freunde der Wahrheit ihm auch folgsam seien, Joh. **XVIII, 36. 37.** Hier erklärt sich Jesus also ausdrücklich für das Haupt und den Vorsteher (βασιλεύς) der Gemeinschaft, welche er unter dem Namen eines Gottesreiches angekündigt und eröffnet hatte. Zugleich aber zeigt diese Stelle vollkommen deutlich, daß er nicht in dem herrschenden Sinne als eigentlicher βασιλεύς den Namen des Christ sich beigelegt wissen wollte, sondern in einem geistigen Sinne als Haupt und Leiter einer Gemeinschaft, welche die Wahrheit und das Gute (ἀλήθειαν) zum Ziel alles Strebens hat. Dies bestätigen folgende Stellen: a) Joh. **VI, 14. 15.** Das Volk will ihn zu seinem eigentlichen Herrscher, zum revolutionären Judenkönig machen, aber er entzieht sich ihm. b) Matth. **XXII, 15 — 22.** Die Pharisäer wollen ihn auf die Probe stellen, ob er revolutionäre Absichten hege, und sie legen ihm deshalb die Frage vor, ob es erlaubt sei, Abgaben an den römischen Kaiser zu entrichten. Jesus gibt seiner Antwort eine solche Fassung, daß daraus deutlich erkennbar war, er wolle keinen Aufstand gegen die Römer veranlassen. c) Jesus verräth bestimmt, daß er sich überhaupt gar nicht in bürgerliche Händel mischen wolle. Als ihn nämlich Einer aufforderte, den Erbschaftsstreit zwischen ihm und seinem Bruder zu schlichten, wies er die Anmuthung mit der Frage ab: Wer hat mich zum Richter über euch gesetzt? Luc. **XI, 13. 14.** d) Der erwartete politische Messias sollte das Volk von der Herrschaft der Ausländer befreien und den Staat zu seinem alten Glanze und Ansehn zurückführen. Jesus

aber verkündigt eine Zerstörung des Staates durch die Ausländer, Luc. XIX, 41 — 44. Matth. XXIV, 1. 2. Endlich e) hat er beständig seinen eigenen blutigen Tod vor Augen und lebt in der Erwartung, daß seine Stiftung durch seine freiwillige Hingabe in denselben werde begründet werden. Diese Erwartung ist aber mit der Aussicht auf irdische Herrschaft unvereinbar. Er erklärte sich also zwar für den Messias, den Begründer der idealen Theokratie, aber nur auf eine seiner Idee des Gottesreiches gemäße Weise und ohne damit den Vorstellungen seiner Zeitgenossen von dem erwarteten Könige beitreten zu wollen.

## §. 158.

### Beglaubigung der Messianität Jesu.

Seine Behauptung, daß er von Gott zum Gründer einer neuen Theokratie berufen sei, beglaubigte Jesus

1) aus den heiligen Schriften seines Volkes, welche Zeugniß von seiner Person und seinem Werke gäben. In dem Gesetze und den Propheten wurde nach der herrschenden Ueberzeugung von einer idealen Theokratie und ihrem Oberhaupte geredet. Man war auch über die Stellen übereingekommen, welche von dem idealen Könige handeln, so wie über die einzelnen Merkmale, unter welchen er geschildert werde. Wer sich also für den Messias ausgeben wollte, der mußte zeigen, daß diese Merkmale auf ihn anwendbar seien. Jesus benutzt daher öfters die Aussprüche des Gesetzes und der Propheten, um die Juden zu überzeugen, daß er der Messias sei. Gleich bei seinem ersten Synagogenvortrage in seiner Vaterstadt Nazareth, Luc. IV, 14 — 22. macht er eine solche Anwendung der prophetischen Stelle Jes. LXI, 1. 2. auf seine Person. Joh. V, 39. 46. 47. verweiset er die Juden im Allgemeinen auf ihre heiligen Schriften, wo sie Zeugnisse über ihn finden könnten. Die Stelle Ps. CX, 1.[23])

23) Diese Stelle wurde damals von dem Messias erklärt, und dieser für einen Sohn und Nachkommen Davids gehalten. In dem Psalm aber, welcher dem David zugeschrieben wird, heißt es: Es sprach der Herr (Gott) zu meinem Herrn (dem Messias, nach der herrschenden Erklärung), setze dich zu meiner Rechten ꝛc. Jesus fragt nun die Pharisäer, wie David den Mes-

braucht er Matth. **XXII, 41—46.** wider die Pharisäer, um ihnen die höhere Würde des Messias anschaulich zu machen. Am öftersten aber führt er seine Schüler darauf hin, daß seine letzten Schicksale zufolge der prophetischen Vorherverkündigungen eintreten müßten und daher unvermeidlich seien, Luc. **XVIII, 31. XXIV, 25. 26. 44.** u. ö. (vgl. §. 138.). Man darf diese Auffassung der prophetischen Stellen nicht für Accommodation ausgeben, da Jesus sie auch im Kreise seiner vertrauten Schüler und nach ihm die Apostel in ihren Reden und Briefen überall festhalten. Auch ergab sie sich mit Nothwendigkeit aus dem Zusammenhange, in welchem er die frühere mosaische Religionsstiftung zu der seinigen dachte (Vgl. §. 150.). Über sie muß nach den allgemeinen Bestimmungen beurtheilt werden, unter welchen Jesus diesen Nexus überhaupt faßte und wie sie a. a. O. bereits entwickelt worden ist.

2) durch seine eigenen wundervollen Thaten, (vgl. §. 137.), welche wir hier nun aus diesem Gesichtspuncte genauer zu betrachten haben. Daß der Messias, wenn er auftrete, sich durch Wunder beglaubigen werde, erwarteten die Zeitgenossen Jesu. Joh. **VII, 31.** äußern die Juden: auch der Messias, wenn er erscheine, könne keine größern Thaten, als die durch Jesum vollbrachten, hervorbringen. Daher fordern denn auch selbst die Gebildeten des Volkes von Jesu, daß er zu seiner Beglaubigung solche Thaten verrichte, Matth. **XII, 38. XVI, 1.** Die Kranken, indem sie ihn für den Messias halten, sind überzeugt, daß er auch eine wundervolle Heilkraft besitzen müsse, Matth. **IX, 27. 28.** Daher denn auch die Thaten, welche er verrichtet, indem man sie als Wunder anerkennt, die Ueberzeugung hervorrufen, daß er der Messias sei, Matth. **XII, 22. 23. XIV, 33.** Joh. **IX, 32 — 38. XI, 45.** Auch fürchten seine Feinde, daß die Wunder ihnen das ganze Volk entziehen und dasselbe zum Glauben an

sias seinen Herrn nennen könne, da derselbe doch sein Sohn, der Sohn aber dem Vater Gehorsam und Unterwerfung schuldig sei? Die Frage wird von ihm selbst nicht beantwortet, aber ohne Zweifel wollte er darauf hindeuten, daß der Messias nicht bloß von der einen Seite, als ein leiblicher Abkömmling Davids (*υἱὸς Δαβὶδ κατὰ σάρκα*), betrachtet werden dürfe, sondern auch noch von einer andern Seite als der Sohn Gottes, nämlich den in ihm wirkenden göttlichen Geiste nach (*κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*). Den besten Commentar zu jener Aeußerung gibt **Röm. I, 3. 4.**

ihn als den Christ bewegen würden, Joh. XI, 47. 48. — Es fragt sich nun, welche Vorstellung man mit den Wundern verbunden und wie man sich den Begriff derselben gedacht habe. Um darüber Auskunft zu gewinnen, bleibt aber, da bestimmte Merkmale nirgends angegeben werden, nur der Ausweg übrig, daß man die in den vorkommenden Namen der Wunder sich aussprechenden Merkmale festhält und mit den in den heiligen Schriften des Volks enthaltenen combinirt. Die herrschenden Namenbezeichnungen für die Wunder waren aber: a) *Σημεῖα*, אוֹתוֹת, Zeichen, Wahrzeichen für die Glaubwürdigkeit einer prophetischen Anzeige. Diese konnten an jedes äußere Ereigniß angeknüpft werden und setzten, an sich betrachtet, eine übernatürliche Beschaffenheit, eine Einwirkung übersinnlicher Kräfte nicht voraus. b) *Τέρατα*, מוֹפְתִים, *prodigia* d. i. Handlungen, welche sich vor andern auszeichnen, vom Gewöhnlichen abweichen und dadurch Staunen und Bewunderung erregen. c) *Δυνάμεις*, גְּבוּרוֹת, Kräfte, nach einer **Metonymia caussae pro effectu**, für Handlungen, welche Kräfte ungewöhnlicher Art verrathen, Machthandlungen, Großthaten. In diesen Bezeichnungen, welche durchaus den schon bei den Hebräern herrschenden conform waren, lag ein unbestimmter Begriff gegeben und das Merkmal einer Wirksamkeit in der Natur durch unmittelbare Gotteskraft, welches wesentlich den strengen Wunderbegriff bestimmt, war darin nicht enthalten. Denn durch diese Namen wurde man nur auf die Vorstellung von außerordentlichen ein höheres Maaß der Kräfte voraussetzenden Thaten geführt, durch welche sich göttliche Propheten zu beglaubigen haben. Man trug aber kein Bedenken, Wunderhandlungen auch auf die übersinnlichen bösen Kräfte, als ihre Ursache zurückzuführen, Matth. XII, 24. 27. Aus diesem Gesichtspuncte wurden auch die Wunder Jesu von seinen Gegnern betrachtet und Jesus muß sie daher vor ihnen als göttliche Wirkungen beglaubigen. Er thut dies, indem er von den Voraussetzungen seiner Gegner ausgeht. Nach ihrer Ansicht waren die Krankheitsübel, welche Jesus durch den Beistand der übersinnlichen bösen Mächte heilen sollte, von diesen bösen Mächten selbst verhängt worden. Nun aber war es ungereimt, anzunehmen, daß diese zur Zerstörung ihres eigenen Werkes mitwirken würden oder daß der Satan sich selbst vertreiben

würde, Matth. XII, 26. Die Göttlichkeit seiner Wunder gründet Jesus also auf ihre sittlichen, heilsamen Endzwecke; sie werden durch göttliche Kraft (ἐν πνεύματι θεοῦ) gewirkt, Matth. XII, 28., weil sie keine andere Absicht haben, als die Macht und den Einfluß des Bösen unter den Menschen aufzuheben. Eben deshalb gehören sie dann auch zu den Verrichtungen (ἔργα) Jesu, durch welche sein himmlischer Vater selbst ein Zeugniß für ihn ablegt, Joh. V, 36. 37. Aber obwohl Christus seine eigenen Wunder für göttliche Wirkungen erklärte, so kann er doch nicht das Wunder schlechtweg für ein göttliches Beglaubigungsmittel gehalten haben; denn er legt ja ausdrücklich auch den zukünftigen Verführern der Menschen, den ψευδοχρίστοις und ψευδοπροφήταις, die Gabe Wunder zu verrichten, und zwar in einem hohen Grade bei, (δώσουσι σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα), Matth. XXIV, 24. und läßt auch die jüdischen Exorcisten als wirkliche Wunderthäter gelten, Matth. XII, 27. obwohl er hier bloß ex concessis mit den Pharisäern streiten könnte. Gewiß aber ist, daß er einem Exorcisten, welcher nicht zu seiner Begleitung gehörte, weder die Wundergabe streitig machte, noch auch in deren Ausübung denselben verhindert wissen wollte, Marc. IX, 38—40. vgl. Luc. IX, 49. 50. Derselbe bewirkte nämlich die Heilungen der Dämonischen im Namen Christi (τῷ ὀνόματι χριστοῦ) d. i. mit Berufung oder im Vertrauen auf die in Christo wirksame Gotteskraft, das πνεῦμα χριστοῦ, und verrieth dadurch die πίστις, durch welche nach Jesu Lehre die Bewirkung der Wunder bedingt wird, Matth. XVII, 19. 20. Er wirkte also auch für die Sache Jesu, wenn er sich gleich nicht ausdrücklich für sie erklärte, wenigstens konnte er derselben nicht schaden. Schwerlich wollte ihn aber Jesus als einen durch die Wunderkraft beglaubigten göttlichen Lehrer betrachtet wissen.

Bei einer solchen Ansicht vom Wunder durfte sich Jesus nicht unbedingt auf seine eigenen Wunder als göttliche Beglaubigungsmittel berufen, sondern nur in Verbindung mit andern Beweisen, und so, daß nicht das Wunder an sich, sondern vielmehr die mit ihm verbundene heilige Absicht die eigentliche Beglaubigung gewährte. Auf diesen Gesichtspunct führt schon die Vertheidigung seiner Wunder vor den Pharisäern, Matth. XII, 22—32. Denn als göttliche Thaten —

und solche allein konnten für seinen göttlichen Beruf zeugen — beglaubigt er sie dort nicht durch ihr Wesen, sondern durch ihre Tendenz, die Macht des Bösen zu zerstören. Aber auch da, wo er dem Täufer auf die zweifelnde Frage, ob er der sei, welcher kommen solle? seine Wunderhandlungen vorhält, Matth. **XI, 2—6.** vgl. Luc. **VII, 18—20.** verweiset er ihn zugleich auch auf das Heilsame seiner Lehrverkündigung, (*πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*), Matth. **XI, 5.** und deutet damit an, daß die Wunder nicht an sich, sondern nur in Verbindung mit dieser letzteren dafür zeugen könnten, daß er der Verheißene, der erwartete König oder der Messias, (*ὁ ἐρχόμενος*,) sei. So auch, wenn er die Städte tadelt, welche sich durch die in ihnen gewirkten Wunder nicht hatten bewegen lassen, sich zu bessern, Matth. **XI, 20—24.**, ist es wiederum der sittliche Charakter der Wunder, das sittlich Anregende und Erweckende, nicht aber das Wunderbare an ihnen, was anerkannt und zur sittlichen Umänderung benutzt werden soll. Wenn er Joh. **XI, 42.** von Gott die Kraft zur Auferweckung des Lazarus erfleht, damit ihn das Volk für den Gesandten Gottes halte, so ist es ebenfalls nicht das Wunderbare der That, an sich, sondern die Bewirkung derselben auf sein Gebet hin, indem durch die Gebetserhörung dem Volke seine göttliche Sendung beglaubigt wurde. Wenn er sich ferner bei Johannes auf seine *ἔργα* für seine Beglaubigung beruft, Kap. **V, 36. 37. XIV, 11. 12. XV, 24.**, so umfaßt dies Wort die messianischen Verrichtungen überhaupt, und die Wunder werden auch dort nur in Verbindung mit andern Beglaubigungsmitteln Zeugnisse für seine göttliche Sendung. Ob Jesus endlich zu demselben Zwecke Matth. **XII, 39. 40.** auf das zukünftige Wunder seiner Auferstehung hingewiesen habe, bleibt nach Vergleichung der Parallelstelle Luc. **XI, 29. 30.** unentschieden. Denn danach hätte sich Jesus hier ganz allgemein darauf berufen, daß die Erscheinung seiner Person überhaupt seinen Zeitgenossen ein Zeichen Gottes (*σημεῖον*) sein müsse, wie es die Erscheinung des Propheten Jonas für die Niniviten war. So nahm Lucas den Ausspruch. Andere aber, wie Matthäus, deuteten sich das Zeichen des Jonas von dem dreitägigen Aufenthalte desselben im Bauche des Wallfisches und fanden nun in den Worten eine Hindeutung für die

Auferstehung Jesu nach dreien Tagen. Wie solche Deutungen entstanden, zeigt Joh. II, 22.

Aus dieser Auffassung der Beweiskraft des Wunders, welche Jesus festhält, erklärt es sich nun auch,

a) warum er in einzelnen Fällen die geforderten Wunder nicht verrichtete. Vgl. Matth. XII, 38—41. XVI, 1—4. Luc. XI, 29. 30. Denn diese waren theils von einer solchen Art, daß sie eben nur ein leeres Erstaunen, nicht aber sittliche Endzwecke (Einkehr und Besserung) bewirken konnten; theils aber ging die Forderung selbst nicht aus einem religiös-ethischen Bedürfnisse, der *πίστις*, hervor; und wo dieses fehlte, oder wo die *ἀπιστία* statt fand, konnte und wollte Jesus keine Wunder verrichten, Marc. VI, 5. 6. Matth. XIII, 58.

b) warum er es tadelte, wenn man den Glauben an ihn nur auf seine Wunder stützte, Joh. IV, 48. Diese Stelle beweiset bloß, daß Jesus die Wunder nicht als den einzigen Beglaubigungsgrund für seine göttliche Sendung betrachten wollte, aber keineswegs, daß er sie gar nicht als einen solchen habe angesehen wissen wollen. Eben daher weiset er auch seine Schüler zurecht, wenn sie stolz sind auf die ihnen verliehenen Wunderkräfte, denn sie sollen sich nicht so sehr über diese, als vielmehr über ihre Theilnahme am Reiche Gottes freuen, Luc. X, 20. Die Wunderkraft ist ihm etwas Untergeordnetes, nur Mittel zur Beförderung des göttlichen Reiches, nicht Bedingung der Theilnahme an den weit wichtigeren Vorzügen desselben, welche auch von dem Wunderthäter noch besonders erstrebt werden müssen, Matth. VII, 21 — 23. Also kann auch nicht der Besitz der Wunderkraft an sich die Göttlichkeit des Wunderthäters darthun.

c) warum er bisweilen die Bekanntmachung der Wunder untersagt. Die einzelnen Fälle, in welchen dies geschieht, sind folgende: *α*) Matth. VIII, 4. legt er einem geheilten Aussätzigen Stillschweigen auf, aber nach Marc. I, 45. bloß deshalb, weil er damals die Nachstellungen seiner Feinde zu fürchten hatte. *β*) Matth. IX, 30. Die Heilung zweier Blinden soll verschwiegen bleiben und ihre Veröffentlichung verbunden mit der gleich darauf folgenden Dämonen-Austreibung scheint die schlimme Folge gehabt zu haben, daß die Pharisäer Jesum für einen Magus (Zauberer) erklärten. Vgl. a. a. O.

V. 34. γ) Matth. XII, 16. enthält ein allgemeines Verbot, die geschehenen Heilungen bekannt zu machen; nach V. 14. aber hatten die Pharisäer grade damals neue Anschläge gegen Jesum gefaßt. δ) Marc. V, 43. Die Wiederbelebung eines Todten soll nicht bekannt werden. Vgl. Joh. XII, 9. 10., wo die Bekanntwerdung einer Todtenerweckung die Feinde Jesu zu neuen Anschlägen gegen seine Person anregt. ε) Marc. VII, 36. soll die Heilung eines Taubstummen nicht verbreitet werden. Man vergleiche auch V. 37. den lebhaften Eindruck, welchen die Sache auf das Volk machte. — Aus der Vergleichung dieser Stellen ergibt sich Folgendes über die Gründe dieser Geheimhaltung: α) Die Wunder dienten zur Beglaubigung der Messianität Jesu und mußten also aus denselben Gründen geheim gehalten werden, aus welchen seine messianische Würde anfänglich verborgen bleiben mußte (vgl. §. 136.). β) Die Verschweigung sollte zum Besten der Geheilten selbst dienen, welche sich, wenn es bekannt wurde, daß Jesus sie geheilt habe, der Gefahr aussetzten, von seinen Feinden gleichfalls verfolgt zu werden, wie es dem geheilten Blindgebornen ging, Joh. IX, 34. und wie man auch dem Lazarus nachstellte, Joh. XII, 10. γ) Jesus hatte aber auch für seine eigene Person vermehrte Nachstellungen und Verläumdungen seiner Gegner zu befürchten, wenn seine Wunder bekannt wurden. Vgl. Matth. IX, 34. XII, 14. Joh. XII, 9.

d) wie die Wunder Jesu auch jetzt noch und für beständig als ein Beglaubigungsmittel für seinen göttlichen Beruf benutzt werden können. Läge nämlich die Beglaubigung in dem Wunderbaren an ihnen oder in der Abweichung vom Naturgesetze, dem unmittelbaren Eingreifen Gottes in die Naturordnung, so hätten sie in dieser Beziehung kaum für die Zeitgenossen beweisend werden können, da sich die Wirklichkeit eines Wunders in diesem Sinne überhaupt nicht an sichern Kennzeichen darthun läßt; für die spätern Zeiten aber hätten sie diese Beweiskraft um so mehr verlieren müssen, da die Berichte über sie zu unvollständig sind, um darüber entscheiden zu können, ob sie ihrem Wesen und ursächlichen Zusammenhange nach von den jetzt bekannten Naturgesetzen abwichen und aus ihnen nicht konnten erklärt werden. Liegt aber ihre Beweiskraft in ihrem religiös-sittlichen Gehalte und Endzwecke, darin, daß sie

in festem Vertrauen auf Gott, um der Anerkennung einer Lehre der Wahrheit und Gottseligkeit unter den Menschen den Weg zu bahnen, gewirkt wurden, so behalten sie ihre beweisende Kraft für alle Zeiten. Denn daß sie in dieser Absicht und in solcher frommgläubigen Gesinnung durchgängig gewirkt wurden, zeigen die Berichte von ihnen aufs unzweideutigste. Wer aber in solcher Absicht, der Macht des Bösen zu wehren und Gottes Reich unter den Menschen zu gründen, den Naturübeln abzuhelfen weiß, von dem muß man auch voraussetzen, daß Gott sein Werk unterstütze und ihn zu demselben ausersehen habe. Aber Jesus selbst unterstützt diese äußeren Beglaubigungsmittel seiner Sendung durch die Weissagungen und Wunder dann auch noch wesentlich durch einen neuen sittlichen Beglaubigungsgrund. Er beruft sich nämlich

3) auf die innere Wahrheit seiner Lehre, welche sich denen bewähre, die sie befolgen, Joh. **VII, 15—17.** Dieser Ueberzeugungsgrund konnte seine messianische Würde am meisten für solche darthun, welche sich den Messias vornämlich als von Gott erleuchteten Lehrer oder Propheten dachten. Aus diesem Grunde bedient sich Jesus dieser inneren Beglaubigung gegen die Juden seltener; die Samaritaner überzeugen sich bloß aus der Anhörung seiner Lehre, daß er der Messias sei, Joh. **IV, 42.**

4) auf die sittliche Reinheit seines Charakters, welche zu der Ueberzeugung führen müsse, daß seine Aussagen Wahrheit enthalten, Joh. **VIII, 46.** Nur im Vorübergehen benutzt er

5) das Zeugniß, welches Johannes der Täufer für seine Messianität abgelegt habe, Joh. **V, 33. 34.** Ein größeres Gewicht legte darauf der Evangelist Johannes, Kap. **I, 6. 7. 29. 30. 34. III, 27—36.** Seinen Grund hatte dies theils in den Verhältnissen des Apostels, bei welchem, da er früher ein Johannesjünger gewesen war, das Zeugniß seines alten Lehrers vorzügliche Geltung haben mußte; theils in der polemischen Tendenz seines Evangeliums, welches besonders dazu bestimmt war, die noch übrigen Anhänger des Täufers zur Anerkennung der Messianität Jesu zu bewegen. Endlich

6) beruft er sich einmal auf seine eigene Weissagungsgabe als auf einen Ueberzeugungsgrund für seine Schüler, Joh. **XIII, 19.**, welche früherhin bei den Samaritern schon allein

die Ueberzeugung von seiner Messianität geweckt hatte, Joh. IV, 39.

## §. 159.

### Die messianischen Verrichtungen oder das Werk Jesu.

Die Art der Wirksamkeit, durch welche Jesus die neue theokratische Stiftung herbeiführte oder alles das, was er selbst für die Begründung des Gottesreiches glaubte thun zu müssen, umfassen wir mit dem Namen seines messianischen Werkes. Hier müssen wir den allgemeinen Ausspruch Jesu, Joh. III, 16. zu Grunde legen: daß die Sendung des Sohnes eine Veranstaltung der göttlichen Liebe sei, um alle Menschen unter der Bedingung, daß sie dem Gesandten Gottes Vertrauen schenken, zu einem seligen Leben zu führen. Um nun den Zweck seiner Sendung zu erreichen, glaubte Jesus wirksam sein zu müssen

1) als Lehrer. Die Erkenntniß der Wahrheit, durch welche der Mensch zum ewigen Leben geführt wird, soll durch ihn auf die ganze religiöse Gemeinschaft, welche er begründete, übergehen. Er hat die Wahrheit selbst durch eine unmittelbare göttliche Offenbarung empfangen und sein Beruf ist, sie auch andern mitzutheilen, so lange ihm gestattet ist, unter den Menschen, seinen Brüdern, hienieden zu wirken. Dieses Lehrgeschäft bezeichnet er demnach als das Werk (τὸ ἔργον) seines Vaters, welches er vollbringen müsse, als die Arbeit, welche ihm obliege, wenn dereinst eine reiche Ernte für das Reich Gottes eintreten solle, Joh. IV, 34—38. Deshalb vergleicht er sich mit dem Säemann, welcher den Saamen auszustreuen hat, Matth. XIII, 3 ff. vgl. V. 37. und erklärt Luc. IV, 43.: zur frohen Verkündigung des Gottesreiches (εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) bin ich gesandt. Auch Matth. XI, 5. wird das εὐαγγελίζεσθαι πτωχοί und Kap. V, 17. die vollständigere Deutung des Gesetzes (πληροῦν τὸν νόμον) als eine Wirksamkeit Jesu als des Messias bezeichnet.

2) Um jenen Endzweck einer allgemeinen Beseligung der Menschen zu erreichen, glaubte Jesus auf eine noch unmittelbarere Weise für die sittliche Veredlung der Menschen wirksam sein zu müssen. Diese Seite seiner Wirksamkeit ver-

rieth sich nämlich nicht allein dadurch, daß er in seinen Reden so oft zur Sinnesänderung aufforderte, so oft die herrschenden Laster und sittlichen Gebrechen rügte und vor ihnen warnte, und daß er die Grundsätze einer reinen Sittlichkeit mit so vieler Klarheit und so vielem Nachdrucke darlegte, — sie verrieth sich mit Einem Worte nicht bloß in der sittlichen Seite seiner Lehrvorträge, sondern auch in der ganzen Art seines Verhaltens gegen seine Zeitgenossen. Von der einen Seite nämlich stellte er ihnen in seinem eigenen Leben das Bild einer wahrhaft göttlichen Denkart und Handlungsweise auf und gab damit ein Muster für das sittliche Verhalten, Joh. **XIII, 15.** Matth. **XX, 28.** vgl. Marc. **X, 45.** Von der andern Seite aber suchte er auch grade auf die Menschenklasse, welche der sittlichen Veredlung am meisten bedurfte, ganz vorzüglich einzuwirken. Deshalb zog er Personen der niedrigsten und verachtetsten Klasse in seinen Umgang, um sie dadurch sittlich anzuregen und zu bessern, Matth. **IX, 11. 12.** Luc. **V, 30. 31.** In dieser Absicht benutzte er solche Ereignisse, welche einen tiefen Eindruck hervorbrachten, zur sittlichen Anregung, Luc. **XIII, 2. 3.**

3) Gleicherweise mußte Jesus zu jenem Zwecke auch für die Beruhigung des menschlichen Gemüthes thätig sein. Die Beruhigung der Seele (*ἀνάπαυσις τῆς ψυχῆς*), welche Jesu Lehre verschaffen sollte, Matth. **XI, 29.**, erfolgt dadurch, daß er dem reuigen Sünder die Versicherung der göttlichen Vergebung oder der Aufhebung der Sündenstrafen ertheilt. Dieses Vorrecht, im Namen Gottes die Vergebung der Sünden auszusprechen, eignet er sich aber als ein messianisches Vorrecht zu, Matth. **IX, 2—8.** Luc. **VII, 48—50.**; daher denn auch die Sündenvergebung in seinem Namen allgemein soll verkündigt werden, Luc. **XXIV, 47.**

4) Endlich gehört auch die freiwillige Erduldung eines gewaltsamen Todes zu den messianischen Verrichtungen Jesu. Wir haben schon früher (§. 138.) verschiedene religiöse Beziehungen kennen gelernt, aus welchen Jesus seinen Tod betrachtete; hier werden wir auf den Zusammenhang geführt, worin er mit seiner messianischen Bestimmung gedacht wird. Den göttlichen Rathschluß, daß der Messias leiden und sterben solle, hatten schon die Propheten ausgesprochen. Schon

das Gesetz, die Propheten und Psalmen, d. h. alle heiligen Schriften nach ihren drei Haupttheilen, deuten an, daß der Christ leiden mußte (*ἔδει παθεῖν τὸν χριστόν*) und darnach am dritten Tage auferstehen; Luc. **XXIV, 44.** vgl. V. 46. In welchen Stellen des Gesetzbuches Jesus solche Andeutungen gefunden habe, läßt sich nicht sicher bestimmen. Wenn er indeß Joh. **III, 14.** erklärt, der Menschensohn müsse erhöht werden (*ὑψωθῆναι*), gleichwie Moses in der Wüste eine Schlange erhöhte, (hoch aufsteckte an einer Stange), so findet Johannes in *ὑψωθῆναι* eine Andeutung der Art seines Todes, Kap. **XII, 32. 33.** Darnach würde dann Jesus in 4 Mos. **XXI, 8. 9.** eine typische Hinweisung auf den Kreuzestod des Messias gefunden haben. Sicherer ist, daß Jesus in den Propheten dem Abschnitte Jes. **LIII.** diese Beziehung gab. Denn auf V. 12. bezieht er sich ausdrücklich Luc. **XXII, 37.**, um seine Schüler darauf hinzuweisen, daß er gleich einem Missethäter müsse hingerichtet werden. Daß er aus dem Psalmbuche Ps. **XXII.** möge vor Augen gehabt haben, wird daraus wahrscheinlich, daß er am Kreuze die Anfangsworte dieses Psalms auf sich anwendet, Matth. **XXVII, 46.** Für seine Auferstehung benutzt er selbst nicht ausdrücklich eine Stelle des A. T. Denn daß er dem Zeichen des Jona Matth. **XII, 38—40.** nicht diese Deutung gab, ist schon §. 158. gezeigt worden. Aber wenn wir die öftere Anwendung vergleichen, welche die Apostel von Ps. **XVI, 10.** auf die Auferstehung machen, Apg. **II, 25** ff. **XIII, 34** f., so wird es wahrscheinlich, daß Jesus selbst seine Schüler auf diese Erklärung hingewiesen habe. — Diese prophetische Nothwendigkeit des leidenvollen Todes Jesu hat ihren Grund nicht in einer unbedingten Willkür Gottes, sondern sie wird bedingt durch das messianische Werk der Erlösung und Begründung eines neuen Gottesreiches, welches nur durch die Leiden kann zur Vollendung geführt werden, Joh. **XIX, 30.** Nach Jes. **LIII.** hatten früherhin die unschuldigen Leiden frommer Israeliten während des Exils die Folge, daß Gott sich des ganzen Volkes wiederum erbarmte und es aus dem Exil erlösete, aus der Gefangenschaft befreiete und ins Vaterland heimkehren ließ. Jesus aber fand sein Volk in einer noch härteren Gefangenschaft, als jene babylonische gewesen war; er fand es in der Gefangenschaft

der Sünde. Früher Sklaven (δοῦλοι) der Sünde, sollten sie durch seine Anstalt in den Zustand der Freien (ἐλεύθεροι) erhoben werden, Joh. **VIII, 32 — 34.** Das Aequivalent, wodurch man einen Sklaven loskauft und befreiet, wird λύτρον genannt und als ein solches λύτρον betrachtet Jesus auch die Hingabe seines Lebens, Matth. **XX, 28.** Marc. **X, 45.** In dieser Beziehung also ist sein blutiger Tod das Mittel, um die Menschen zur Seligkeit (ζωή) zu führen, Joh. **III, 14. 15.** Sowie nämlich jene Dulder im A. T. durch ihr schuldloses Leiden dem Volke Israel die politische Befreiung bewirkten; so will Jesus durch seine Hingabe in ein unverschuldetes Leiden den Menschen die sittliche Befreiung, die Reinigung von Sünden herbeiführen, durch welche sie fähig werden, an dem neuen Gottesreiche und seinem seligen Leben (ζωή) Antheil zu erlangen. Eine Folge dieser Reinigung von den Sünden war dann aber auch die Erlassung derselben (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν) nach der sittlichen Erneuerung des Menschen durch Jesum, oder die göttliche Verzeihung der in jenem Zustande der Knechtschaft unter der Sünde zugezogenen Schuld, die Amnestie des Früheren. In diesem Sinne vergießt auch Jesus sein Blut εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Matth. **XXVI, 28.** (wenn nämlich dieser Zusatz des Matthäus, welchen Marcus und Lucas in den Parallelen nicht haben, ächt ist); und nur etwas unbestimmter drückt Jesus dieselbe Ansicht aus, wenn er sagt: er lasse sein Leben für seine Schafe, Joh. **X, 15.** Indessen können diese sittlichen Folgen seiner Leiden sich nur alsdann bei dem Menschen entwickeln, wenn er sie sich ihrem Werthe und ihrer religiösen Bedeutung nach auch sittlich anzueignen gewußt hat. Dahin führt der berühmte Abschnitt bei Joh. **VI, 51 — 58.** Jesus vergleicht dort seine Lehre mit einem vom Himmel herabgekommenen Brote, wie das Manna war. Wer sich von diesem Brote nährt, d. h. wer seine Lehre sich aneignet, der wird zum ewigen seligen Leben gelangen. Alsdann aber verändert er das Bild, indem er die Worte hinzufügt: Das Brot, welches ich gebe, ist mein Fleisch, (σάρξ bezeichnet überhaupt, wie בָּשָׂר, den ganzen irdischen, sterblichen Menschen,) welches ich aufopfere für das Heil der Welt. Das Erquickende und Erkräftigende, was die Vergleichung mit dem Brote andeutet, liegt nicht bloß in der Lehre an sich,

sondern die Gläubigen schöpfen es auch ganz besonders aus der freiwilligen Hingabe Christi in den Tod; sie knüpfen es an seinen hingeopferten Leib. Auch sein Tod soll, gleich wie die Worte des Lebens, welche er lehrend verkündigte, zum Heile der Welt mitwirken; er soll die Gläubigen wie eine erquickende Nahrung stärken und aufrichten. Eben wie eine solche Nahrung, auf die unmittelbarste Weise, sollen sie sich aber auch die Wirkungen desselben geistig aneignen. Dies soll durch Formeln *φαγεῖν τὴν σάρκα*, *πίνειν τὸ αἷμα* V. 53. 54. 56. *τρώγειν τὴν σάρκα*, V. 54. 56. 58. und *τρώγειν με*, V. 57. angedeutet werden, in welchen *σάρξ καὶ αἷμα* allerdings den Leib Christi andeuten, aber inwiefern er für die Welt dahin gegeben worden, V. 51., also nach einer religiösen Beziehung; das Essen und Trinken aber bezeichnet die vollständige geistige Aneignung dieser religiösen Hingabe Jesu und ihrer Folgen, dasselbe was *πίστις ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, Röm. **III, 25.** besagt [24]). Der starke Tropus wird weniger auffallen, wenn man bedenkt, daß bei den Propheten die vollständige Aneignung des Inhaltes einer Buchrolle als ein Aufessen und Verschlucken derselben geschildert wird, Ezech. **II, 8** ff. **III, 1** ff. und so auch im N. T. Offenb. **X, 9. 10.** vgl. Jerem. **XV, 16.** Demnach kann nun auch das Fleisch und Blut Christi (sein in den Tod gegebener Leib) in einem wahrhaften Sinne (*ἀληθῶς*) [25]) Speise und Trank (*βρῶσις καὶ πόσις*) genannt werden, Joh. **VI, 55.** In dem ganzen Abschnitte wird also nur gehandelt von den wohlthätigen Wirkungen des Todes Jesu für Alle, welche sich dieselben gläubig aneignen wollen. Eine Beziehung auf das Abendmahl kann

[24) Vgl. hiermit jedoch des Herausg. Schrift: Die christl. Lehre vom heil. Abendmahl. 2te Aufl. S. 156 ff. D. H.]

25) Daß *ἀληθῶς* nicht so viel als im eigentlichen, buchstäblichen Sinne sage, zeigt deutlich Joh. **I, 48.**, wo Jesus mit *ἀληθῶς Ἰσραηλίτης* nicht sagen will, Nathanael sei im buchstäblichen Sinne ein Israelit, sondern eben im wahrhaften, geistigen Sinne, weil kein Falsch in ihm sei (*ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι*). Der buchstäblichen Deutung widerspricht aber auch Jesus noch ausdrücklich Kap. **VI, 63.**, wenn er sagt: *ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.* — Nach der andern Lesart *ἀληθής ἐστι βρῶσις* würde alsdann diese geistige für immer erquickende Speise als die wahrhafte, der irdischen, nur für eine Zeit lang den Hunger stillenden, entgegengesetzt; vgl. Joh. **IV, 13. 14.**

nur insofern darin gefunden werden, als diese heilsame Aneignung der Wirkungen des Todes Jesu vornämlich durch das Mittel des Abendmahls, welches das Gedächtniß des für uns Hingeopferten hervorruft, bewirkt wird. Insofern können dann die Wirkungen, welche hier dem Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi beigelegt werden, auch als Wirkungen des Abendmahls dargestellt werden. Zu einer unmittelbaren Beziehung der Worte auf das Abendmahl berechtigt dagegen weder der Context, welcher auch nicht durch die leiseste Andeutung zu erkennen gibt, daß von der Einsetzung einer religiösen Handlung die Rede sei, noch auch die Vergleichung der Abschnitte, welche von der Einsetzung des Abendmahls handeln und in welchen grade die hier gebrauchten Formeln niemals wieder angewandt werden. Die katholische Kirche beruft sich daher vergebens auf diesen Abschnitt, um aus ihm ihre Verwandlung der Substanzen zu beweisen, und beide protestantische Kirchen verwerfen die unmittelbare Beweiskraft dieses Abschnittes in der Abendmahlslehre [26]).

Endlich betrachtet aber auch Jesus seinen Tod als die feierliche Weihe und Bestätigung seiner neuen Anstalt, des Gottesreiches. Die ältere Theokratie hatte Moses unter dem Bilde eines Bündnisses (בְּרִית, *διαθήκη*) oder eines feierlichen Staatsvertrages geschildert, welchen Gott mit dem erwählten Volke abgeschlossen habe. Da dergleichen Verträge durch das Blut von Opferthieren besiegelt, bekräftigt und geweihet wurden, so hatte auch Moses das durch ihn vermittelte Bündniß durch das Blut der Opferthiere eingeweiht, 2 Mos. **XXIV, 6—8.** Durch den Messias sollte aber ein neues Bündniß (בְּרִית חֲדָשָׁה, *καινὴ διαθήκη*) d. h. eine neue Form des theokratischen Instituts, errichten werden, Jer. **XXXI, 31** ff. Wenn nun Jesus Matth. **XXVI, 28.** sein Blut das Blut des neuen

26) Namentlich bezieht die Concordienformel die Stelle Joh. **VI, 54.** auf das geistliche Essen (**manducatio spiritualis**). „Solch geistlich Essen „aber", sagt sie, „ist nichts anders, als der Glaube an das verkündigte „Wort Gottes, in welchem uns Christus, wahrer Gott und Mensch, mit „allen Wohlthaten, welche er durch sein Fleisch, für uns in den Tod gege„ben, und durch sein Blut, für uns vergossen, erworben hat, — vorgetra„gen wird". **Sol. Declar., ed. Rechenb. p. 743 f., Reinecc. p. 1033., Tittmann p. 639. Baumgarten S. 167.**

Bündnisses (τὸ αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης) nennt, so will er damit andeuten, daß seine Hingabe in einen blutigen Tod auf ähnliche Weise das neue Gottesreich einweihe und bekräftige, wie der Tod der Opferthiere die alte Reichsstiftung.

---

# Vierter Abschnitt.

## Das Reich Christi nach seiner irdischen Erscheinung.

---

### Erstes Hauptstück.

#### Bedingungen der Theilnahme am Reiche Christi.

##### §. 160.

##### Aufhebung der früheren Bedingungen für die Theilnahme an der Theokratie.

An dem älteren theokratischen Institute konnte man nur unter der Bedingung Antheil nehmen, daß man sich als Jude nationalisiren ließ oder zu der Nation der Juden überging und sich ihren politischen Verfassungsformen unterwarf. Diese Beschränkung war nothwendig, weil jene Theokratie einen politischen Staat darstellen sollte. In der neuen theokratischen Stiftung Jesu dagegen, deren Zweck die Bildung einer sittlich-religiösen Gemeinschaft war, mußte diese nationale Beschränkung hinwegfallen. Die Aussprüche, worin diese allgemeine Ausbreitung des Gottesreiches über alle Völker gelehrt wird, sind folgende: Matth. **VIII, 11. 12.** Ein heidnischer Centurio hatte größeres Vertrauen zu Jesu gezeigt, als dieser unter seinem eigenen Volke zu finden pflegte. In Beziehung darauf sagt Jesus nun: Es werden Viele (πολλοί, worunter Heiden zu verstehen sind, im Gegensatz zu den Juden) von Morgen und Abend d. i. von den verschiedensten Weltgegenden, kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen (die Seligkeit im Gottesreiche dargestellt unter dem Bilde eines fröhlichen Mahles, welches man mit den Stammvätern zusammen hält); die Söhne des Reichs aber (υἱοὶ τῆς βασιλείας d. i. die Juden, für welche

ursprünglich das Gottesreich bestimmt war) sollen in die äußerste Finsterniß verstoßen werden d. i. ausgeschlossen von dem seligen Leben im Gottesreiche werden sie ein unglückliches Leben führen. — Luc. **XIII, 22—30.** wird derselbe Gedanke (vgl. besonders V. 29.) nur noch weiter ausgeführt und den Juden gezeigt, daß auch sie nicht ohne Kampf zur Seligkeit dieses Reichs gelangen und nicht ohne Anstrengungen und Schwierigkeiten in dasselbe eindringen würden. Sie sollten nicht etwa denken, als Juden gebühre ihnen das Messiasreich ja ohnehin schon und dürfe nicht erst erstrebt werden. Matth. **XXI, 43.** wird ihnen daher ausdrücklich gesagt, daß ihnen das Reich genommen (*ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*) und einem Volke gegeben werden solle, welches die einer solchen Anstalt würdigen Früchte hervorbringe. Diesen Ausspruch erläutert Jesus alsdann Kap. **XXII, 1—14.** durch die Parabel vom Gastgebote, welches die geladenen Gäste verschmähen, worauf dann der Gastgeber Solche einladen läßt, welche am wenigsten auf die Theilnahme Anspruch machen konnten. Vgl. die ähnliche Parabel Luc. **XIV, 16 — 24.** Darum sagt auch Jesus ausdrücklich, daß seine Lehre solle verkündigt werden *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ* Matth. **XXIV, 14.**, *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*, Kap. **XXVI, 13.** oder *εἰς πάντα τὰ ἔθνη*, Luc. **XXIV, 47.** und gibt zuletzt noch seinen Schülern den Auftrag, alle Völker zu belehren und durch die Taufe zum Christenthume einzuweihen, Matth. **XXVIII, 19.** Am bestimmtesten und constantsten tritt diese Allgemeinheit der neuen Stiftung Jesu bei Johannes hervor. Nach den Reden des Johanneischen Christus nämlich ist es durchgängig die Gesammtheit der Menschen (*ὁ κόσμος*), auf welche sich die Sendung des Sohnes bezieht, Joh. **III, 16. 17.** und welcher daher die Schüler das Evangelium zu verkündigen beauftragt werden, Joh. **XVII, 18.** Bei den übrigen Evangelisten dagegen tritt dieser Universalismus erst allmälich hervor oder erscheint vielmehr erst als eine Folge von der Verwerfung des Evangeliums durch die Juden. Daher anfänglich die beschränkte Aussendung der Zwölf an die Juden und das Verbot, zu Heiden zu gehen, Matth. **X, 6.**; daher auch wohl die harten Aeußerungen gegen die Phönicierinn Matth. **XV, 21 — 28.**, wenn hier nicht bloß der Schein der Härte angenommen wurde,

um den Grad des Vertrauens bei der Ausländerin desto sicherer zu erproben.

Dem Zwecke eines solchen allgemeinen Gottesreiches gemäß mußten nun auch die Bedingungen zur Aufnahme in dasselbe einen universalen Charakter tragen. Sie durften nicht, wie in der älteren Theokratie, nur auf die Sitten Eines Volkes und auf Beibehaltung beschränkter politischer Institutionen berechnet sein, sondern mußten einen rein sittlich-religiösen Gehalt verrathen. Diesen Charakter nun trugen die beiden von Jesu geforderten Hauptbedingungen der Aufnahme, die Sinnesänderung und das gläubige Vertrauen. Daher er auch den Anfang seines Lehramtes mit der Aufforderung machte: *Μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, Marc. I, 15. vgl. Matth. IV, 17.

## §. 161.

### Die Sinnesänderung (*μετάνοια*) als erste Bedingung der Theilnahme am Reiche Christi.

Schon die Propheten hatten eine große sittliche Wiedergeburt des Volkes als Bedingung aufgestellt für die wirkliche Erscheinung des Messiasreiches. Zu einer solchen Umgestaltung forderte auch der Täufer auf, als er die Annäherung des idealen Reiches verkündigte, Matth. III, 2. und dringt im Allgemeinen auf gemeinschaftliche Liebe und gegenseitiges Wohlwollen, Luc. III, 11., verlangt aber sodann auch von den einzelnen Ständen Ablegung ihrer herrschenden Verkehrtheit und Fehlerhaftigkeit, V. 12—14. Als Zeichen für den wirklich gefaßten Entschluß der Sinnesänderung sollte die Taufe dienen, die er deshalb *βάπτισμα εἰς μετάνοιαν* nennt, Matth. III, 11. Jedoch erwartet der Täufer, daß der nach ihm erscheinende Messias die Reinigung der Gesinnungen, welche er selbst nur angefangen hatte, erst eigentlich vollenden werde, Matth. III, 11. 12. Jesus selbst wollte mit der von ihm geforderten Sinnesänderung nicht etwa bloß die Ablegung dieses oder jenes Fehlerhaften in der Denkart verstanden wissen, sondern dieselbe sollte eine radicale Veränderung der gesammten Denkweise und Gesinnung umfassen. Seine wichtigsten Erklärungen darüber enthält das Gespräch mit dem Ni-

kodemus, Joh. III, 3—21., wo er es als erste Bedingung der Theilnahme am Messiasreiche aufstellt, daß der Mensch von Neuem wiederum geboren werde (ἄνωθεν, wiederholt, wiederum, s. v. a. δεύτερον, wie es auch Nikodemus verstand, V. 4.). Die Forderung war dem Nikodemus auffallend, nicht als ob er den unter den Juden bekannten Tropus[27]) mißverstanden hätte, welches allerdings bei einem jüdischen Gelehrten höchst auffällig gewesen wäre; sondern er scheint vielmehr die wirkliche Erfüllung der Forderung nach dem Umfange, wie sie Jesus aufstellte, für unmöglich, für eben so unmöglich gehalten zu haben, als eine zweite Geburt im eigentlichen Sinne des Wortes. So aber mußte sie ihm erscheinen, wenn man bedenkt, daß Jesus nicht etwa bloß die Ablegung der äußerlich hervortretenden Verletzungen des Sittengebotes forderte, sondern daß er an die Stelle der herrschenden auf das Sinnliche und Aeußerliche gerichteten Denkart eine neue auf das Geistige und Innerliche gerichtete, vermittelst der Sinnesänderung herbeiführen wollte. Dies war aber allerdings eine Forderung, welche nach menschlichem Urtheile unter einem Volke, wie die damaligen Juden waren, als eine unmöglich durchzusetzende erscheinen mußte. So erschien sie nicht bloß dem Nikodemus, sondern auch den Aposteln Jesu, Matth XIX, 24—26. Die herrschende Verkehrtheit der Denkart nämlich, welche vermöge dieser Forderung ausgerottet werden mußte, bestand vornämlich in folgenden auf eine und dieselbe sinnliche Ansicht zurücklaufenden Grundansichten:

1) daß der Messias ein weltlicher König, sein Reich ein politischer Staat, das selige Leben in seinem Reiche ein äußerliches und irdisches sein werde.

2) daß in der Religion der Cultus das Wesentliche bilde, die Gesinnung aber, mit welcher derselbe verrichtet werde, das Unwesentliche sei.

3) daß der moralische Werth des Menschen nach der äußern Form seiner Handlungen beurtheilt werden müsse, und daß es dabei auf den Sinn, aus welchem die Handlungen herfließen, gar nicht ankomme.

4) daß die äußeren Güter, wie Reichthum, Ehre vor Menschen, Macht und Herrschaft, das wesentliche Ziel des

27) Vgl. Schoettgen, horae hebraicae p. 328. 704.

menschlichen Strebens bilden, denen man daher auch die inneren Güter der geistigen Freiheit, der Erkenntniß der Wahrheit und der Reinheit der Gesinnung nachzusetzen habe.

Dies waren die Grundzüge einer Denkart, welche nicht etwa bloß damals das jüdische Volk beseelte, sondern welche überall und zu allen Zeiten den großen Haufen der Menschen zu treiben und in seiner Handlungsweise zu leiten pflegt. So lange nun an die Stelle dieser grundfalschen Richtungen der Gesinnung nicht eine ganz entgegengesetzte getreten ist, kann ein Zustand der Dinge, wo die Herrschaft des Göttlichen unter und in den Menschen sich offenbart, ein Reich Gottes unter ihnen nicht hervortreten: Die gradezu entgegengesetzte Denkart aber, welche Jesus fordert, spricht sich in folgenden entgegenstehenden Grundansichten aus:

1) Das Ideal eines glücklichen Zustandes der Dinge unter den Menschen als ein Reich Gottes unter ihnen gedacht, muß sich im Innern des Menschen kund geben, Luc. **XVII, 21.** und sein König muß als einer, welcher durch die Wahrheit herrscht, gefaßt werden, Joh. **XVIII, 36. 37.**

2) In der Religion bildet der Cultus das Unwesentliche, die religiöse Gesinnung aber, welche sich in dem äußeren Dienste ausspricht, ist das Wesentliche, Joh. **IV, 23. 24.**

3) Der moralische Werth des Menschen hängt gar nicht ab von der äußern Form seiner Handlungen, sondern einzig und allein von der sittlichen Gesinnung, Matth. **XV, 17—20.**

4) Aeußere Güter dürfen niemals das Ziel des Strebens bilden, sondern sie müssen vielmehr dem Streben nach dem innern geistigen Gute nachgesetzt werden und man muß sie in einem jeden Falle und ohne irgend eine Ausnahme für dieses Letztere aufopfern können, Matth. **XVI, 24—26. VI, 19—21. XIX, 24—26. X, 28. 37—39. XIX, 11. 12.**

Wer sich nun diese neue geistige Denkart solchergestalt angeeignet hat, daß sie sich in seinem ganzen Leben ausspricht, der ist ein solcher Wiedergeborner, wie er in das Reich Gottes eingehen kann. Jesus bezeichnet aber diese Wiedergeburt noch näher unter folgenden Merkmalen:

1) Sie ist etwas den Menschen Unbegreifliches, auch nicht etwas äußerlich Sichtbares, obwohl an ihren Wirkungen erkennbar. Dies soll angedeutet werden durch die Vergleichung

derselben mit dem Winde, welchen man nur an seinen Wirkungen, nicht aber äußerlich sichtbar seinem Wesen und Werden nach erkennt, Joh. III, 8.

2) Sie ist eine Geburt aus dem Geiste (*ἐκ τοῦ πνεύματος*), also nicht mit der leiblichen Geburt als nothwendige Folge gegeben, etwa wie sich der Jude seine Theilnahme am Messiasreiche als Folge seiner Abstammung von Abraham dachte. Alles, was durch die leibliche Geburt gegeben wird, ist immer nur ein Aeußerliches, Sinnliches und Fleischliches (*τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι·*); das Geistige dagegen muß auf einem andern Wege, es muß durch eine geistige Einwirkung, durch den allwirkenden Geist Gottes hervorgebracht und erzeugt werden: (*τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν*) V. 6.

3) Das äußere Zeichen für diese Wiedergeburt soll die Taufe sein, welche daher auch von Paulus *λουτρὸν παλιγγενεσίας* genannt wird, Tit. III, 5. Dies liegt in den Worten, *γεννᾶσθαι ἐξ ὕδατος*, wiedergeboren werden durch Wasser, Joh. III, 5. Wir müssen hier daran erinnern, daß Jesus selbst gleich anfänglich die Taufe des Johannes angenommen hatte und sie auch selbst vollzog, Joh. III, 22.

4) Mit dieser *μετάνοια* wird endlich der Sündenerlaß, *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, als ihre Wirkung in Verbindung gesetzt, Luc. XXIV, 47. Dieser aber soll, eben so wie die Sinnesänderung, von einer innerlichen Seite gefaßt werden. Die Ueberzeugung nämlich, daß die Sündenschuld gehoben sei, muß sich auf das innere Bewußtsein stützen, daß man das Gute fortan redlich und ohne Rückhalt erstreben wolle. So lange sich dagegen noch irgend eine unreine Seite der Gesinnung — oder bildlich, eine verborgene böse Falte des Herzens — zeigt, wird die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* vergebens erstrebt, Matth. VI, 12. 14. 15. XVIII, 21—35. Ja wo der Sinn in einem solchen Grade verdorben ist, daß man mit Bewußtsein dem anerkannten Guten sich beharrlich widersetzt, da ist sie unmöglich zu erlangen, Joh. IX, 41. Matth. XII, 32. Diejenigen dagegen, in welchen der Geist sich bereits wirksam gezeigt und die Wiedergeburt des eigenen Geistes bewirkt hat, können, um ihrer erlangten geistigen Denkart willen,

auch bei Andern beurtheilen, ob die wahrhafte Sinnesänderung bei ihnen begonnen habe. Sie haben in diesem Falle das Recht, dieselben mit der Zusicherung der Sündenvergebung zu beruhigen. Darum konnte Jesus, in welchem der Geist Gottes wirkte (Matth. **XII, 28.**) die Zusicherung der Sündenvergebung aussprechen, Matth. **IX, 2—8.** Luc. **VII, 48. 49.** und indem er auf seine Schüler den Geist Gottes ergoß, gab er ihnen zugleich auch die Vollmacht der Sündenvergebung, Joh. **XX, 22. 23.**

## §. 162.

### Das gläubige Vertrauen (πίστις) als zweite Bedingung der Theilnahme am Reiche Christi.

Gläubiges Vertrauen fordert Jesus als die zweite Bedingung der Theilnahme an dem göttlichen Reiche und dem seligen Leben darin, und denen, welche der Ankündigung desselben kein Vertrauen schenken, spricht er die Möglichkeit ab, zur Seligkeit zu gelangen, Joh. **III, 36.** Marc. **XVI, 16.** Um den Sinn, in welchem diese Aussprüche genommen werden müssen, richtig aufzufassen, sind folgende Merkmale festzuhalten:

1) Das religiöse Vertrauen besteht nicht in dem bloßen Annehmen gewisser Lehrsätze oder in dem äußerlichen Festhalten an der Auctorität einer Person, Matth. **VII, 21—23.**

2) Dennoch hat dasselbe nicht allein Gott, sondern auch seinen Abgesandten, Jesum den Christ, zum Gegenstande, Joh. **XVII, 3. III, 15.** und namentlich bezieht es sich auf die freudige Ankündigung eines zu errichtenden göttlichen Reiches, (*πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, Marc. **I, 15.**).

3) Dies Vertrauen, die religiöse Zuversicht, geht insonderheit auf die Wirksamkeit des göttlichen Geistes nicht nur in Jesu, sondern auch in dem Vertrauenden selbst. In der letztern Hinsicht stellt es sich dar als ein sittlicher Glaube an eine göttliche Kraft des Guten in uns, durch welche jede Art von Schwierigkeit überwunden werden muß, Matth. **XVII, 20. XXI, 21.** Marc. **XI, 22. 23.**

Dies sind die wesentlichsten Beziehungen, unter welchen die *πίστις* in den Reden Jesu erscheint. Demnach haben wir

nun zuerst den Begriff derselben festzustellen, und sodann den Grund zu erforschen, warum sie als nothwendige Bedingung zur Theilnahme an dem Gottesreiche gefaßt wird.

Im allgemeinen philosophischen Sinne ist der religiöse Glaube eines Fürwahrhalten, welches sich auf nothwendige Voraussetzungen und Anforderungen des Sittengesetzes gründet. Eine solche Voraussetzung ist die Möglichkeit der Herbeiführung des höchsten sittlichen Gutes oder eines vollkommenen religiös-sittlichen Zustandes unter den Menschen. Diese Möglichkeit kann aber wiederum nur angenommen werden unter der Voraussetzung einer höchsten sittlichen Intelligenz, von welcher die Weltordnung abhängig ist, einer völligen Freiheit des menschlichen Willens und einer durch keine Zeit beschränkten Fortdauer des menschlichen Geistes. Auf diese Weise werden dem religiösen Glauben seine drei Gegenstände, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit gegeben. Soll aber ein solches Fürwahrhalten nicht ein bloß scheinbares sein, sondern innere Wahrheit erlangen, so muß es aus einer sittlichen Beschaffenheit hervorgegangen sein. Wer nicht bereits mit Ueberzeugung das sittliche Gut als das höchste und einzige anerkannt und selbst die Herbeiführung desselben zu erstreben angefangen hat, der kann auch nicht im wahrhaftigen Sinne an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit glauben. Glaube und Tugend bedingen sich gegenseitig; der Glaube stützt sich auf die Tugend und aus der Tugend wächst der Glaube hervor.

Auf diesen reinen Begriff des Glaubens lassen sich auch die Aussprüche Jesu zurückführen. Die *πίστις* soll sich zunächst auf Gott richten als das Erste und Höchste, Joh. **XVII, 3.** Wenn Jesus in derselben Stelle fordert, dasselbe Vertrauen auch dem Sohne Gottes zuzuwenden, so wird damit nicht ein andrer Gegenstand des Vertrauens außer Gott gesetzt, sondern die Anerkennung des Göttlichen selbst, wiefern es sich in seinem Worte und Werke zu erkennen gibt, die Anerkennung seiner göttlichen Sendung wird damit gefordert. Das Vertrauen aber, welches man Jesu als Gottgesandten zuwendet, soll aus inneren sittlichen Bedürfnissen hervorgehen, es soll sich entwickeln aus den sittlichen Wirkungen seiner Lehren auf das Gemüth derer, welche denselben entsprechen, Joh. **VII, 17. 38. 39. IV, 14. 15. VIII, 47.** Dieses Vertrauen beruht

also (wie der religiöse Glaube überhaupt soll) auf einem sittlichen Grunde. Die innere sittliche Ueberzeugung nämlich, daß die Herbeiführung des höchsten Gutes durch Nichts so sehr gefördert werde, als durch die Lehre und Anstalt Christi, führt zu der Anerkennung seiner göttlichen Sendung oder zu dem Glauben an den Sohn Gottes. Eine solche Anerkennung ist aber kein äußeres in Worten bestehendes „Herr, Herr sagen", sondern die nothwendige Frucht des regen Strebens nach dem Guten; sie geht hervor aus dem Trachten, den Willen Gottes auszuüben, Matth. **VII, 21—23.** Aus ihr muß die innere Zuversicht sich entwickeln, daß die durch Jesum sich äußernden Kräfte (die Wunderkräfte) gleichfalls zur Förderung des höchsten Gutes gereichen und demnach in keinem Falle, wo Jesus ihre Aeußerung für nothwendig achtete, ihm fehlen konnten. Dies war das Vertrauen, welches Jesus von den zu Heilenden forderte, ein Vertrauen, welches nothwendig gefordert werden mußte, wenn seine Heilungen den beabsichtigten Zweck erreichen sollten. Endlich mußte sich bei jedem, welchen der Geist Gottes wirklich beseelt hatte, die feste Zuversicht bilden, daß seinem eigenen Streben nach dem höchsten Gute und der Herbeiführung desselben auf Erden der göttliche Beistand niemals ermangeln werde und daß er durch denselben fähig sein werde, jede Art von Schwierigkeit zu überwinden. So erscheint also das von Jesu geforderte religiöse Vertrauen als das aus sittlichem Streben hervorgegangene Vertrauen auf eine höchste sittliche Intelligenz, die Gottheit, welche die Sendung Jesu zur Herbeiführung des höchsten sittlichen Gutes unter den Menschen veranstaltet habe und durch deren wirksame Unterstützung das eigene Streben nach dem Guten über alle Arten von Hindernissen siegen werde.

Daß die *πίστις* Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes sei, liegt in Marc. **I, 15.**, wo das der Ankündigung des Reiches geschenkte Vertrauen (*πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*) neben der Sinnesänderung als Bedingung der wirklichen Eröffnung des Himmelreichs herausgestellt wird. Daher wird Marc. **XVI, 16.** die Gelangung zu den Wohlthaten und Vorzügen des Reichs — das *σώζεσθαι* — als die Wirkung die-

ses Vertrauens gefaßt, während jeder verurtheilt werden soll, (*κατακριθήσεται,*) welcher einen Mangel desselben an den Tag legt. Insbesondere wird aber der Eintritt in das ewige selige Leben durch das Vertrauen bedingt, welches man dem Sohne Gottes schenkt. Wer dem Worte des Sohnes sein volles Vertrauen zuwendet, der erblickt in Gott einen liebevollen Vater, aber als zorniger Richter erscheint er dem, welcher dem Sohne entgegenstrebt (*ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν*) Joh. **III, 36.** Um aber diese beiden so oft zu unchristlichem Verdammen sogenannter Ungläubigen gemißbrauchten Stellen richtig aufzufassen, müssen wir zuvörderst Joh. **III, 16 — 21.** vergleichen. Nach dieser Stelle ist es ein Beweis der göttlichen Liebe, daß der Sohn gesandt worden ist, um durch Vertrauen zum ewigen seligen Leben zu führen, und dies ist nach V. 17. der einzige Zweck seiner Sendung, nicht aber die Vollziehung des Gerichts. Dem Gerichte ist der Vertrauende überhaupt nicht unterworfen; wer aber dem Sohne kein Vertrauen schenkt, ist schon durch seinen Mangel an Vertrauen selbst gerichtet worden. Denn das Gericht liegt schon in der Verwerfung des erschienenen göttlichen Lichtes gegeben, weil diese ihren Grund nur haben kann in der Liebe zum Bösen, da die Liebe zum Guten nothwendig auch zur Anerkennung des göttlichen Lichtes hinführt (*ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς*) V. 21. Eben so bestimmt erklärt Jesus wieder: er richte den Ungläubigen nicht, denn er sei nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern zu beseligen. Daß sich jedoch Jesus mit diesen Aeußerungen das Gericht über die Menschen nicht unbedingt habe absprechen wollen, lehren die Stellen Joh. **V, 22 — 29.** Matth. **XXV, 31 — 46.**, in welchen er die Haltung des Gerichts sich selbst als messianisches von dem Vater ihm übergebenes Geschäft zueignet. Hier aber, wo von der messianischen Gerichtsentscheidung die Rede ist, wird dieselbe ganz und gar nicht abhängig gemacht von dem Glauben und Unglauben, sondern lediglich von dem sittlichen Verhalten. Nach Joh. **V, 29.** gelangen nämlich zur *ἀνάστασις ζωῆς* diejenigen, welche gut gehandelt haben; (*οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες·*) zur Auferstehung des Gerichts aber die, welche schlecht gehandelt haben (*οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες*). Zwar heißt es auch V. 24. wieder: Der, welcher meine Lehre hört

und meinem Sender vertrauet, hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode ins Leben gedrungen; aber die Formel *ἀκούειν τὸν λόγον χριστοῦ* will nicht bloß sagen: die Lehre Jesu hören und ihr Beifall schenken, sondern: so in ihren Sinn eindringen (*συνιέναι*), daß sie in uns vielfältige Frucht bringt (*καρποφορεῖ*). Den besten Commentar hierzu gibt Jesus selbst in der Parabel vom Säemanne, Matth. **XIII, 19—22.** Daß dieses Fruchtbringen, nämlich die Ausübung des Willens seines Vaters (*ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς*) allein zur Seligkeit führe, das Gegentheil aber, das äußere Bekenntniß ohne diese innere Fruchtbarkeit, oder bei fortdauernder Lasterhaftigkeit (*ἐργάζεσθαι τὴν ἀνομίαν*) von Christo entferne und in Verdammniß stürze, wird auf das Bestimmteste erklärt, Matth. **VII, 21—23.**, so wie dann auch dies *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς* das sicherste Mittel ist, um zum Vertrauen oder zur Anerkennung der Göttlichkeit Jesu zu gelangen, Joh. **VII, 17.** In dem andern Abschnitte Matth, **XXV, 31—46.** wird der messianische Richterspruch Jesu wiederum nicht bestimmt durch den Glauben und Unglauben, sondern durch die Gesinnungen der Liebe und Menschlichkeit, welche man besonders gegen die Leidenden und Bedürftigen an den Tag gelegt hat; so wie in andern Stellen die göttliche Vergebung bedingt wird durch die Versöhnlichkeit, welche man gegen seine Widersacher und Beleidiger verräth, nicht aber durch den Glauben, Matth. **VI, 12. 14. 15. XVIII, 35.** Dazu müssen wir dann noch hinzunehmen, daß der Glaube die Bedingung ist zur Theilnahme an dem Gottesreiche, Marc. **I, 15.**, so wie auch die Bedingung zu den sittlichen Kraftäußerungen, welche den Mitgliedern desselben obliegen, Matth. **XVII, 20. 21.** Diesen ganzen Zusammenhang muß man sich vergegenwärtigen, um jene Aussprüche erklären zu können, nach welchen der Ungläubige soll verdammt werden. Es ergeben sich daraus vornämlich folgende nähere Bestimmungen derselben:

1) Der Gläubige und Ungläubige verrathen sich nicht bloß durch die Anerkennung der göttlichen Sendung Jesu, sondern durch die verschiedene sittliche Gesinnung.

2) Diese sittliche Gesinnung hat die Anerkennung der gött-

lichen Sendung Jesu zur nothwendigen Folge; die unsittliche Gesinnung aber, die Liebe zum Bösen, eben so nothwendig die Verwerfung Jesu.

3) Das Gericht und die Verdammniß sind von einer zweifachen Art; es gibt ein Gericht, welches der Mensch über sich selbst hält und welches der Sohn Gottes nicht vollzieht, und ein Gericht, welches dem Sohne Gottes zu vollziehen übergeben worden. Wir wollen jenes der Kürze wegen das innere, dieses aber das äußere Gericht nennen.

4) Das innere Gericht fließt aus dem Mangel an religiösem Vertrauen; denn wer der heilbringenden Verkündigung Jesu nicht Vertrauen schenkt, muß sich selbst für verdammlich erkennen, weil er aus Liebe zum Bösen seine Augen nicht öffnete für das Licht der Wahrheit. Dies Gericht trifft Jeden, welchem das göttliche Licht erschien und welcher dennoch vorzog, in der Dunkelheit zu bleiben.

5) Das äußere Gericht entscheidet nach der sittlichen Gesinnung und ihren Aeußerungen in guten Handlungen. Es beurtheilt auch den Glauben, welcher sich bloß äußerlich verräth, nach dieser Norm, und niemals kann der Glaube zum seligen Leben im Reiche Christi führen, wenn er nicht dieser Norm entspricht.

6) Ohne das auf dem Wege des sittlichen Strebens geweckte religiöse Vertrauen kann man nicht in das göttliche Reich, und ohne in die Gemeinschaft des göttlichen Reichs getreten zu sein, nicht zum seligen Leben gelangen. Aber das göttliche Reich selbst ist nicht äußerlich, sondern innerlich vorhanden; es ist ein Reich der Wahrheit; es beschränkt sich auch nicht auf das irdische Leben, sondern dehnt sich aus in die ewige Fortdauer des Menschen und findet nur in ihr seine Vollendung. Wer durch Unglauben sich von demselben ausschließt, verurtheilt sich selbst durch seinen Unglauben. Der Gottessohn aber, welchem das Gericht übergeben worden, verurtheilt ihn nur wegen seiner unsittlichen Gesinnung. Gegen die ausdrücklichen Grundsätze des Christenthums wäre es, wenn man lehren wollte, daß die Nichtchristen, ja sogar die, bei welchen sich die sittliche Urtheilskraft noch gar nicht einmal entwickeln konnte, bloß weil ihnen die äußere Weihe zum Christenthum durch das Zeichen der Taufe fehlte, der ewigen Ver-

dammniß anheim fielen. Hätte Christus so gelehrt, so würde er nicht nur den jüdischen Particularismus beibehalten, sondern auch um eben so viel verderblicher gemacht haben, je vollständiger er die Lehre von der Unsterblichkeit und zukünftigen Vergeltung verkündigte. Seine Sendung wäre dann nicht ein Zeichen der göttlichen Liebe; er wäre dann aufgetreten nicht zur Beseligung der Menschen, sondern um über den größten Theil derselben ein Gericht der schrecklichsten Willkür zu eröffnen.

---

## Zweites Hauptstück.

### Aeußere Zeichen der Theilnahme am Reiche Christi.

### §. 163.

### Die Taufe.

Zu den innern Bedingungen der Theilnahme am Reiche Christi treten Zeichen oder Symbole hinzu, welche dieselben äußerlich wie im Bilde darstellen. Dahin gehören die Taufe, das Abendmahl und die äußere Verbindung der Christen überhaupt als Gemeinde oder Kirche.

Bereits die Propheten hatten von der großen Reinigung der Gesinnung, welche der Messias bewirken werde, unter dem Bilde einer von ihm zu veranstaltenden Lustration geredet, Ezech. **XXXVII, 23.** Zach. **XIII, 1.** Von dieser prophetischen Bildersprache ausgehend hatte Johannes, als er mit der Verkündigung der Nähe des Messiasreiches auftrat, zugleich auch eine Untertauchung als Zeichen der Weihe für dasselbe und als äußeres Bild der sittlichen Umänderung, durch welche man sich desselben würdig machen sollte, eingeführt, Matth. **III, 1—12.** Marc. **I, 1—8.** Luc. **III, 1—18.** Seine Taufe aber verpflichtete nur auf die Erwartung eines noch zukünftigen Messias (*τὸν ἐρχόμενον*), die Taufe Jesu dagegen sollte Zeichen der Anerkennung des wirklich in Jesu erschienenen Messias sein, Matth. **III, 11.** Joh. **I, 30.** vgl. Apg. **XIX, 4.** Johannes selbst betrachtete seine Taufe als ein göttliches Institut. Er sagt, daß ihn Gott gesandt habe mit Wasser zu taufen, Joh. **I, 33.**, und auch die jüdischen Lehrer wagten wenigstens nicht das Gegentheil zu behaupten, Matth. **XXI, 23—27.** Dem-

nach hatte Johannes selbst der zukünftigen Taufe des Messias den Vorzug gegeben, denn er hatte angedeutet, daß sie mit einer reichlichen Mittheilung des göttlichen Geistes würde verbunden sein, Matth. **III, 11.** Joh. **I, 33.** Daß Jesus die Taufe des Johannes gebilligt habe, geht nicht nur daraus hervor, daß er den Johannes für einen Propheten, ja für den größten Propheten erklärt, Matth. **XI, 9 — 11.**, sondern auch aus der Art, wie er gegen die Pharisäer von der Taufe des Johannes redet, Matth. **XXI, 23—27.**; am deutlichsten aber verräth er diese Billigung dadurch, daß er selbst sich von ihm taufen ließ, Matth. **III, 13 — 17.**, und zwar mit der Aeußerung V. 15., daß es ziemlich sei, alles Gebührende, alle rechtmäßigen und löblichen Anordnungen (*πᾶσαν δικαιοσύνην*) zu beobachten. Damit wollte er denn auch zugleich durch sein eigenes Beispiel einen bedeutungsvollen Gebrauch der Weihe feierlicher und heiliger machen. Als nun Jesus bald darauf selbst mit der Verkündigung des Messiasreiches auftrat, da ließ er, eben so wie Johannes, obwohl er selbst nicht taufte, doch durch seine Schüler die Taufe verrichten, Joh. **IV, 1. 2.**, wornach Joh. **III, 22.** zu erläutern ist, und zwar mit einem solchen Erfolge, daß sich mehrere durch die Schüler Jesu, als durch den Johannes taufen ließen, Joh. **III, 26.**

Johannes hatte in die Taufe eine zweifache Bedeutung hineingelegt. Sie sollte nämlich verpflichten zur Sinnesänderung und zum festen Vertrauen auf die nahe bevorstehende Erscheinung des Messias. Sinnesänderung und Vertrauen auf seine göttliche Sendung forderte auch Jesus als Bedingungen für die Theilnahme an seinem Reiche, und darauf bezog er auch die symbolische Handlung der Taufe. Mit der Sinnesänderung setzte er sie in Verbindung, Joh. **III, 5.** Man muß wiedergeboren sein durch das Wasser (*ἐξ ὕδατος*, die Taufe als äußeres Zeichen für die innere moralische Umänderung), wenn man in das Reich Gottes eingehen will. Mit dem geforderten Vertrauen setzt er sie in Verbindung Marc. **XVI, 16.**, wo das *πιστεύειν* und *βαπτίζεσθαι* als allgemeine Bedingung für die Theilnahme an der *σωτηρία*, dem Heile und den Wohlthaten des neuen Reiches betrachtet wird, und Matth. **XXVIII, 19.**, wo *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς κτλ.* heißt: durch die Taufe weihen zum Bekennt-

nisse des Vaters ꝛc. Die Taufe sollte also zugleich auch ein äußeres Zeichen sein für die innere lebendige Ueberzeugung, welche der Täufling von den wesentlichsten Lehren der neuen Religion, zu welcher er übertrat, erlangt hatte, und welche diesem Gebrauche sich unterzogen hatten, sollten als Schüler (*μαθηταί*) Christi betrachtet und für Anhänger Jesu erklärt werden. Diese Ueberzeugungen setzten, wenn sie ächt sein sollten, einen vorhergegangenen Unterricht voraus. Daß auch Jesus einen solchen gefordert habe, deutet er an Marc. **XVI, 15.**, wenn er die Verkündigung der Lehre (*κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον*) der Taufe vorangehen läßt. Darin lag denn auch gegeben, daß die Taufe nur an solchen vollzogen werden solle, welche für den Unterricht bereits empfänglich wären, oder nur an Erwachsenen, und die Kindertaufe einzuführen lag gewiß nicht in der Absicht Jesu. Ihre spätere Einführung in der Kirche war eine Wirkung der irrigen Vorstellungen, welche man sich von dem Zusammenhange der Taufe mit der Seligkeit machte. Die Taufe kann als Kindertaufe jetzt nur die Bedeutung einer vorbereitenden Weihe für den Genuß der äußeren Wohlthaten der christlichen Gemeinschaft haben, während die innere Weihe für das Christenthum durch die Confirmation ersetzt wird. — Den Ausspruch Matth. **XXVIII, 19.** betrachteten die Apostel zwar nicht als eine ihnen vorgeschriebene Formel; denn sie tauften unter verschiedenen Formeln; wohl aber fanden sie in diesem letzten Auftrage ihres Herrn einen allgemeinen Einweihungsritus angeordnet; denn sie bestanden bei den neu gewonnenen Anhängern Christi ohne Ausnahme darauf, daß sie sich durch die Taufe zum Christenthum einweihen ließen. Ob übrigens nach Jesu Ansicht die Taufe bloß bei dem Eintritte von Juden oder Heiden in die christliche Gemeinschaft zu vollziehen sei, das läßt sich zwar nicht nach ausdrücklichen Aussprüchen Jesu bestimmen, folgern aber läßt sich seine Absicht, dieselbe als allgemeinen Einweihungsritus, dem sich auch die von christlichen Eltern Gebornen nicht entziehen dürfen, einzuführen, nicht nur daraus, daß er sich selbst der Taufe unterzog, sondern auch aus der allgemeinen sittlichen Bedeutung, welche er ihr zuschreibt, Joh. **III, 5.** Ja es liegt dies auch schon in der Natur der Sache; denn Keiner kann, am wenigsten nach dem freien Sinne Jesu, als

Anhänger einer Religion schon durch die Geburt betrachtet werden, sondern nur durch die erworbene Ueberzeugung. Diese aber muß sich doch der als Christ Geborne eben sowohl erwerben, als sie der Jude und Heide sich erwerben mußten, und das allgemeine äußere Zeichen dafür, daß man sie erlangt hat, sollte nun eben, nach dem Sinne Jesu, die Taufe sein. Sie ist daher bei denen, welche von christlichen Müttern geboren werden, ein nicht minder bedeutsames Symbol, als sie es bei dem übertretenden Heiden oder Juden war.

## §. 164.

### Das Abendmahl.

So wie die Taufe das Zeichen für den Eintritt in das göttliche Reich, so sollte das Abendmahl das Zeichen der fortdauernden Verbindung mit demselben und des Genusses seiner Wohlthaten sein. Jesus führte diese symbolische Handlung erst kurz vor seinem Tode ein, und die Abschnitte, welche die Einsetzung derselben erzählen, Matth. **XXVI, 26 — 29.** Marc. **XIV, 22 — 25.** Luc. **XXII, 15 — 20.** 1 Kor. **XI, 23 — 26.**, sind die einzigen, in welchen er von dem Abendmahle redet. Denn daß Joh. **VI, 51 — 58.** fälschlich hierher gezogen werde, sahen wir schon §. 159. In allen wesentlichen Umständen der Einsetzung stimmen die Erzählungen der drei Evangelisten und des Paulus überein. Jesus hatte am Vorabend der Kreuzigung mit seinen Aposteln das Passahmahl nach jüdischer Sitte gefeiert. Diese Mahlzeit hatte eine symbolisch-theokratische Bedeutung. Sie erinnerte den Israeliten an die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft, welche er den wundervollen Veranstaltungen seines theokratischen Herrschers und Königs zu verdanken hatte. Sie rief ihm die gnädige Verschonung seines Volkes zurück, während die Feinde Jehova's von den härtesten göttlichen Strafen getroffen wurden. Sie war ein politisch-religiöses Fest der Befreiung aus der Dienstbarkeit und der ersten Begründung der Theokratie. Diese religiösen Beziehungen des Mahles verbanden sich bei Jesu mit dem Gedanken, daß es die letzte Mahlzeit sei, welche er mit den Seinen feire, daß sein blutiger Tod nahe bevorstehe, und mit der Ueberzeugung, daß dieser Tod das eigentliche Signal

sein werde für die Errichtung des neuen, geistigen Reiches welches gleichsam aus seinem Blute hervorsprossen sollte. Voll von diesem Gedanken weiht er nun das heilige Mahl seines Volkes in einem neuen Sinne zu einem fortdauernden religiösen Vereinigungsfeste für die Mitglieder seines Reiches. Er nimmt zuerst einen von den ungesäuerten Brotkuchen des Mahles, spricht ein Dankgebet, bricht das Brot und reicht es den Jüngern dar unter den Worten: Nehmet, esset, dieses ist mein Leib. Das gebrochene Brot soll ihnen ein bedeutsames Zeichen des für das Beste der Menschen aufgeopferten (gleichsam gebrochenen) Leibes ihres Meisters (Luc. **XXII, 19.** *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*, wofür Paulus 1 Kor. **XI, 24.** das bedeutsamere *κλώμενον* setzt) werden. Daher sollen sie das feierliche Brotbrechen unter sich wiederholen zur Erinnerung an den Herrn und dessen heilbringende Aufopferung. Nach Darreichung des Brotes nimmt Jesus den mit Traubenblut oder palästinensischen Rothwein (*γέννημα τῆς ἀμπέλου*, Matth. **XXVI, 29.**) gefüllten Kelch und nach einem Dankgebete reicht er ihn gleichfalls den Schülern mit den Worten: Trinket Alle aus demselben. Dies ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes, welches für Viele vergossen ist zur Vergebung der Sünden (*εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* nach dem Zusatze bei Matthäus; Marcus hat dafür: mein Blut, welches für Viele, *περὶ* [*ὑπὲρ*] *πολλῶν*, vergossen wird; und Lucas: *ὑπὲρ ὑμῶν*). Paulus hat 1 Kor. **XI, 25.** dafür deutlicher: dies ist der neue Bund in meinem Blute oder durch mein Blut, (*ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*) d. h. der durch mein Blut, durch meinen blutigen Tod geweihte neue Bund. Die neue Theokratie soll durch dies Traubenblut angedeutet werden. Derselbe setzt auch nach der Austheilung des Kelches wiederholt die Worte hinzu: Dieses thut, so oft ihr trinket, zu meinem Angedenken! Stellen wir nun die einzelnen Bestimmungen, welche sich aus diesen verschiedenen Berichten über Zweck und Absicht der eingeführten Feierlichkeit ergeben, zusammen, so finden wir Folgendes:

1) Die Feierlichkeit selbst sollte in einem mit Dankgebet verbundenen gemeinschaftlichen Genusse eines Brotes, welches gebrochen vertheilt wurde, und des Weines bestehen. Das Brot, dessen sich Jesus dazu bediente, waren die ungesäuerten

dünnen und harten Brotkuchen aus Walzenmehl (מַצּוֹת, welche man am Passahfeste genoß; der Wein wahrscheinlich der in Palästina gewöhnliche Rothwein, welcher nach der Sitte des Alterthums mit Wasser war gemischt worden.

2) Das auf diese Weise ausgetheilte Brot sollte durch das Gebrochenwerden die Aufopferung des Leibes (*τὸ σῶμα τὸ κλώμενον*, 1 Kor. XI, 24.), der rothe Wein den blutigen Tod Jesu andeuten. Brot und Wein sollten also symbolische Bedeutung erhalten. Das Wort *ἐστί* streitet dagegen gar nicht, denn in den Reden Jesu wird es häufig gebraucht für andeuten, vorstellen, darstellen, z. B. Matth. XIII, 37. 38. 39. Joh. XV, 1., und 2 Mos. XII, 11. heißt es grade eben so vom Passahlamm: *πάσχα ἐστὶ κυρίῳ*, es ist das Passah des Herrn, es deutet das Passah (das Vorübergehen, die Schonung) des Herrn an; es ist das Symbol der göttlichen Gnade und Verschonung.

3) Dieser feierliche Gebrauch soll von den Anhängern Jesu wiederholt werden und zur Erinnerung an die heilbringenden Folgen des blutigen Todes Jesu dienen (*τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, Luc. XXII, 19. 1 Kor. XI, 24. 25.). Von diesen wohlthätigen Folgen werden besonders hervorgehoben a) die Bestätigung des neuen Reiches oder Bündnisses durch das Blut des Stifters, *τὸ αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης*, Matth. XXVI, 28. Marc. XIV, 24., das Blut des neuen Bundes, d. i. das Blut, durch welches der neue Bund, der neue theokratische Staatsvertrag seine Weihe erhält. Noch deutlicher bei Paulus: der neue Bund in meinem Blute d. h., welcher durch meinen blutigen Tod seine Gründung erhalten hat, 1 Kor. XI, 25. b) die Vergebung der Sünden. Unbestimmter wird dies ausgedrückt von Marcus und Lucas durch die Worte: mein Blut, welches für Viele (für euch) vergossen ist; am bestimmtesten von Matthäus: welches zur Vergebung der Sünden vergossen worden ist.

Dies sind alle Merkmale, welche sich aus den eigenen Aussprüchen Jesu über den neuen religiösen Gebrauch angeben lassen. Nehmen wir sie zusammen, so ergibt sich daraus: daß Jesus die Feier eines gemeinschaftlichen Mahles bei seinen Anhängern einzuführen beabsichtigte, in welchem ihnen Brot und und Wein und deren gemeinsamer Genuß als heilige Zeichen

dienen sollten, wobei sie sich die heilsamen Folgen seines Todes für diejenigen, welche sich dieselben vertrauensvoll aneignen, zurückrufen sollten. Uebrigens konnte es nicht in der Absicht Jesu liegen, daß diese Mahlzeit auch in der Folge sich an ein vorhergehendes Passahmahl anschließen sollte; denn dieses letztere mußte mit den übrigen rituellen Satzungen des Judenthums um so mehr wegfallen, da es eine durchaus nationale Beziehung hatte, welche in dem universalen Reiche Jesu nicht Statt fand. Auch war das neue Mahl selbst seiner eigentlichen Bedeutung nach dazu bestimmt, um an die Stelle des früheren politisch-theokratischen Erlösungsfestes ein neues für die neue Stiftung sich allein eignendes geistiges Befreiungs- und Erlösungsfest einzuführen. Darum vermischte auch Jesus die neue Feierlichkeit nicht mit der Feier des Passahmahles, sondern er ging zu ihr erst über, nachdem dieses vollendet war, *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, Luc. XXII, 20.

## §. 165.

### Die äußere Gemeinschaft der Mitglieder des Reiches Christi (*ἡ ἐκκλησία τοῦ χριστοῦ*).

Obwohl das Reich Gottes selbst unsichtbar ist, so soll es sich doch äußerlich kund geben, nicht nur durch die heiligen Zeichen, durch welche sich die Theilnehmer zu erkennen geben, sondern auch durch eine äußere Verbindung oder Gemeinschaft derselben. Diese wird von Jesu die Gemeinde, *ἡ ἐκκλησία*, genannt, Matth. XVI, 18. XVIII, 17., ganz entsprecheud dem hebräischen קָהָל und עֵדָה, womit überhaupt eine Versammlung von Menschen, insbesondere aber der theokratische Nationalverein des jüdischen Volkes bezeichnet wurde. Von der letzteren Bedeutung ging Jesus aus, wenn er den Namen auf die Gemeinschaft seiner Bekenner übertrug. Ueber die Gründung und Leitung dieser Gemeinschaft, so wie über ihr Wesen, finden wir folgende Bestimmungen:

1) Die Gründung dieses Vereins überträgt Jesus den Aposteln, Matth. XVI, 18. 19. XVIII, 18. XXVIII, 19. Joh. XVII, 18. XX, 21 — 23. Wenn Jesus in der ersten Stelle den Petrus als zuverlässigen Gründer der Gemeinde hervorhebt und ihm daher auch wesentliche Vorrechte

hinsichtlich der Gesetzgebung und Regierung der Gemeinde bewilligt, so scheint es, als ob er diesem Apostel einen besondern Vorzug einräume. Aber dieselben Rechte ertheilt er, Matth. **XVIII, 18.**, allen seinen Aposteln und die Apostelgeschichte weiß nichts von einer solchen Bevorzugung des Petrus. Denn in der Versammlung zu Jerusalem, Apg. **XV, 6 — 29.**, nimmt man nicht seinen allgemeinen, sondern den bestimmteren Vorschlag des Jacobus an. Auch Paulus widersetzt sich ihm gradezu und rügt eine Schwäche, deren er sich schuldig gemacht hatte, Gal. **II, 11 — 14.** Aber auch er selbst maßt sich einen solchen Vorzug keineswegs an, sondern nennt sich 1 Petr. **V, 1.** höchst bescheiden einen *συμπρεσβύτερος* oder Mitältesten. Nehmen wir hierzu noch die starken Aeußerungen Jesu gegen solche Rangunterscheidung bei den Aposteln, Matth. **XXIII, 8—12.**, so wird es höchst unwahrscheinlich, daß er dem Petrus einen Vorrang vor den übrigen habe einräumen wollen. Er wollte vielmehr nur den hohen Grad des Zutrauens ausdrücken, welches er auf die Entschlossenheit und Standhaftigkeit des Petrus für die Begründung der neuen Anstalt setzt. Auf deinen festen, beharrlichen Sinn, will er sagen, auf dein entschlossenes Bekenntniß wird sich wie auf einen Felsen meine Gemeinde gründen. Einen ähnlichen Ausspruch an den Petrus gibt Johannes **XXI, 15 — 17.** Auf die dreimalige Frage: Simon Petrus, liebst du mich? folgt hier nach dreimaliger Bejahung derselben der dreimalige Auftrag: Weide meine Schafe, oder: weide meine Lämmer! Darin liegt allerdings der Auftrag einer Beaufsichtigung oder Leitung der Mitglieder der Gemeinde; denn ein Leiten oder Regieren wird durch die bildlichen Ausdrücke *ποιμαίνειν* oder *βόσκειν* bezeichnet. Aber es läßt sich wiederum nicht zeigen, daß Jesus dem Petrus diese Leitung auf eine vorzügliche oder gar ausschließliche Weise habe anvertrauen wollen, indem Matth. **XVIII, 17.** Joh. **XX, 21—23.** dieselben Rechte auch auf die übrigen Apostel übergetragen werden. Der Grund davon, daß hier ein solcher Auftrag an den Petrus insbesondere gerichtet wird, scheint in der früheren Verläugnung des Petrus gesucht werden zu müssen. Auf eine zarte Weise wollte Jesus nach seiner Auferstehung dem Petrus zu erkennen geben, daß er ihm diese Schwachheit verziehen habe und daß er ihn un-

geachtet derselben für nicht minder tüchtig halte, die Leitung der Seinigen zu übernehmen, als die übrigen Apostel. Daher veranlaßt er ihn zu wiederholten Malen, seine Liebe zu seinem Meister nochmals freimüthig zu erklären: darum beauftragt er ihn dreimal, die Aufsicht über die Seinigen — Jesu Anhänger — zu führen. So konnte der durch seine Schwachheit gebeugte Apostel sicher sein, daß ihm der Meister verziehen habe.

2) Die besonderen Geschäfte, durch welche die Apostel für die Gründung der Gemeinde thätig sein sollen, sind: a) Die Verkündigung der Lehre (*κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον*) Marc. XVI, 15. Matth. X, 7. XXVIII, 20. b) Die Aufnahme neuer Mitglieder in die Gemeinschaft durch die Taufe, Matth. XXVIII, 19. c) Die Aufstellung von Gesetzen und Anordnungen für die Gemeinde und die Vollziehung derselben, nach den Aussprüchen, Matth. XVI, 19. XVIII, 18.: Was ihr auf Erden binden (*δέειν* entsprechend dem talmudischen אָסַר[28]) binden, untersagen, verbieten) werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen (*λύειν*, talmudisch הִתִּיר als Hiphil von נתר, oder auch שְׁרָה, שְׁרָא lösen, erlauben[29]) werdet, soll auch im Himmel gelöset sein, d. h. was ihr, meine Apostel, auf Erden, in der irdischen äußerlichen Gemeinschaft meiner Anhänger, für erlaubt erklären werdet, das wird auch Gott für erlaubt erklären, was ihr untersagen werdet, das wird auch Gott untersagen, oder mit andern Worten: eure Gebote und Verbote sollen Geltung, göttliche Auctorität in der Gemeinde haben. d) Das Recht, im Namen Gottes die Vergebung der Sünden zu erklären, welches an die Mittheilung des heiligen Geistes gebunden wird, Joh. XX, 21—23.

3) Das innere lebendige Princip, durch welches dieser äußerliche Verein zusammengehalten und seiner Vollendung entgegen geführt wird, ist der in den Mitgliedern wirksame göttliche Geist, welcher nicht bloß den Aposteln, sondern den Gottvertrauenden überhaupt auf ihr Gebot mitgetheilt wird, Luc. XI, 13. Aeußerlich aber wird sich diese innere Kraft Gottes in der Gemeinde kund geben durch wundervolle Tha-

28) Vgl. Lightfoot zu Matth. XVI, 19. und Buxtorf Lexic. chald. p 174.

29) Vgl. Buxtorf, Lexic. chald. p. 1410. 2525.

ten und hohen Freimuth (παῤῥησία), welcher sich in dem Vortrage der Heilslehren äußert, Marc. XVI, 17. 18. 20. XIII, 11. Luc. XII, 11. 12.

4) Eine eigentliche Verfassungsform hat Jesus der Gemeinde nicht vorgezeichnet, indem er die Anordnung und Feststellung derselben den Aposteln überließ. Nur im Allgemeinen deutet er an, daß in der Gemeinde neben der innigsten Bruderliebe, Joh. XIII, 34. zugleich auch sittlicher Ernst und Strenge herrschen, daß die Gemeinschaft eine sittliche Aufsicht über ihre Mitglieder führen und verstockte unverbesserliche Sünder ausweisen solle, Matth. XVIII, 15—17., obwohl sie allerdings Schwache und Fehlende in ihrer Mitte zu dulden hat und von ihren Mitgliedern nicht die sittliche Vollkommenheit fordern kann, welche erst in der Vollendung eintritt, Matth. XIII, 47 ff. vgl. V. 30.

5) Diese Gemeinde hat die Verheißung empfangen, daß Jesus selbst in ihr mit seinem Geiste jederzeit gegenwärtig und daß er den Seinen geistig nahe sein werde bis ans Ende der Welt, Matth. XVIII, 20. XXVIII, 20. Auch wird er für die Bedürfnisse seiner Gemeinschaft Sorge tragen und was die Seinigen vereinigt erbitten, soll ihnen von seinem Vater gewährt werden, Matth. XVIII, 19. Wegen dieser fortgehenden unsichtbaren Leitung seiner Gemeinschaft heißt er der Hirt seiner Heerde (ποιμὴν τῶν προβάτων), Joh. X, 2. 12. und der König seines Reichs (βασιλεύς), Joh. XVIII, 37.

6) Unter dieser Regierung des unsichtbaren Leiters und Königs wird die Gemeinde Christi alle Hindernisse überwinden, alle feindseligen Mächte besiegen und fortbestehen bis ans Ende der Tage. Die Pforten der Hölle (πύλαι ᾅδου metonymisch für die Unterwelt selbst und diese bildlich für alle feindlichen, der Herrschaft des Christenthums widerstrebenden Kräfte) werden sie nicht überwältigen, Matth. XVI, 18.

# Fünfter Abschnitt.

## Das Reich Christi nach seiner idealen Vollendung in der zukünftigen Zeit.

### §. 166.

### Die Wiedererscheinung des Christ.

Das Reich Christi stellt von der einen Seite sich dar als ein zeitliches, irdisches, in welchem der Kampf mit dem Bösen fortwährend geführt werden und das Unvollkommene noch neben dem Vollkommenen, das Böse noch neben dem Guten bestehen muß. Dieser Kampf wird symbolisch dargestellt als ein Kampf mit dem Reiche des Satans und seinen Mächten. (Vgl. §. 145.). Jesus selbst war erschienen, um denselben hervorzurufen und dadurch die Scheidung des Bösen vom Guten herbeizuführen. Dies will er andeuten, wenn er sagt, daß er zum Gericht (εἰς κρίμα) in die Welt gekommen sei, Joh. **IX, 39.**, daß er einen steten Zwiespalt in der Welt erwecken werde, Matth. **X, 34—36.**, daß er ein Feuer auf Erden anzünden wolle, Luc. **XII, 49.** Und als er dieses Werk vollbracht hatte und dahin ging, es mit dem Tode zu besiegeln, da sah er auch das Gericht bereits vollendet, den Herrscher der Welt besiegt und aus seinem Besitzthume vertrieben, Joh. **XII, 31.** Er hat selbst die Welt überwunden, Joh. **XVI, 33.** und ist zur Herrlichkeit eingegangen, wo er zur Rechten des Vaters thronet, Matth. **XXVI, 64.** oder die göttliche Majestät und Herrschaft theilet. Von dort aus leitet und regiert er seine Gemeinde als der unsichtbare König seines Reiches, in welchem der Kampf fortdauert (Matth. **XIII, 28** f.), der aber unter seiner Regierung immer siegreicher, und der Vollendung durch ihn entgegen geführt wird.

Diese Vollendung erfolgt jedoch nicht in der Zeitlichkeit, sondern in der Ewigkeit. Sie beginnt mit dem Ablaufe der Weltzeit (συντέλεια τοῦ αἰῶνος), Matth. **XIII, 39. 49.** oder mit dem letzten Tage (τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ), Joh. **XII, 48.** Dann erscheint Jesus wieder in der Herrlichkeit seines Vaters, umgeben von Engeln, Matth. **XVI, 27. XXIV, 30.** und getragen von den Wolken des Himmels, Matth. **XXVI, 64.** vgl. Dan. **VII, 13.** Am ausführlichsten erklärt Christus sich

über diese Wiedererscheinung (παρουσία) in einer seiner letzten Reden an die Apostel, Matth. XXIV. XXV. Mit prophetischem Blicke hatte er die völlige Zerstörung des Tempels vorausgesehen und vorherverkündigt, Matth. XXIV, 2. Da richten die Apostel die Frage an ihn; wann dieses geschehen und welches das Zeichen seiner Wiederkunft und des Endes der gegenwärtigen Weltzeit sein werde? Beide nämlich, die παρουσία χριστοῦ und die συντέλεια τοῦ αἰῶνος, dachten sich die Apostel als verbunden, wie auch die Juden sich damals die Erscheinung des Messias als mit dem Ende der gegenwärtigen Weltperiode (חרב עולם הזה) verbunden dachten und wie auch Jesus selbst die Erscheinung des Menschensohnes zum Gerichte mit der συντέλεια τοῦ αἰῶνος verbindet, Matth. XIII, 39 ff.

Was nun zuvörderst die Frage betrifft, Wann diese Zukunft eintreten werde? so bezeichnet Jesus den Zeitpunct derselben von der einen Seite als ein dem Vater allein bekanntes Geheimniß, welches weder die Engel im Himmel, noch auch der Sohn kenne, Matth. XXIV, 36. Marc. XIII, 32., von der andern Seite aber stellt er sie dar als nahe bevorstehend; Matth. XXIV, 34. vgl. Kap. XVI, 28. Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis dieses Alles erfolgt. Als nahe, als jederzeit bevorstehend sollten sich nämlich seine Anhänger die Zeit seiner Erscheinung immer gegenwärtig erhalten, damit ihnen der Gedanke an die nahe Wiederkunft ihres Herrn eine stete Mahnung zur Wachsamkeit und zur Treue in seinem Dienste sei, sie zur geistigen Bereitschaft und Tüchtigkeit aufforedere und die träge Sorglosigkeit nicht aufkommen lasse. Dahin zielt eine Reihe von Parabeln, nämlich das Gleichniß vom Hausherrn und Diebe, Matth. XXIV, 43. 44., vom sorglosen und ungetreuen Knechte, V. 45—51., von den klugen und thörichten Jungfrauen, Kap. XXV, 1—13. Und dahin gehören auch die Ermahnungen Luc. XXI, 34—36. Marc. XIII, 33—37. Dazu sollte ihnen jener Gedanke auch zur Erweckung und zum Troste gereichen. Unter den Verfolgungen sollten die treuen Anhänger es sich stets gegenwärtig erhalten, daß es nicht lange dauern werde, bis der Christ erscheine und die herrliche Vollendung eintrete, Matth. X, 23. Die Wiederkunft Jesu also, welche von einer inneren religiös-

sittlichen Seite gefaßt werden muß, ist immer nahe den Seinen zum Troste in Leiden, wie zur Ermunterung und Erweckung der Treue. Zeitlich gefaßt kann es dagegen lange Zeit (*πολὺν χρόνον*) dauern, bis der Herr kommt und die Rechnung mit seinen Dienern abschließt, Matth. XXV, 19. Man beurtheilt also Jesum unrichtig, wenn man, wie öfters geschehen, ihn beschuldigt, daß er eine zeitlich nahe Rückkehr auf Erden als Christ erwartet hätte. Diese lag so wenig in seinen Erwartungen, als ein zukünftiges zeitliches Reich mit einem chiliastischen Wohlleben. (Vgl. §. 136.).

Auf die zweite Frage der Apostel, hinsichtlich der Zeichen der Wiederkunft, antwortet Jesus in der Prophetensprache. Den allgemeinen Gedanken: schwere Zeiten, ein harter Kampf, große Umwälzungen des Bestehenden müssen vorhergehen, ehe die Wiederkunft erfolgt, — sucht er nämlich durch prophetische Bilder anschaulich und lebendig zu machen. Im Einzelnen wird dies so angedeutet: vorhergehen werden Täuschungen durch Betrüger und falsche messianische Vorspiegelungen, Matth. XXIV, 4. 5., Kriege, Verheerungen und Landplagen, V. 6 — 8., Verfolgungen der Schüler Jesu, V. 9., Abfall Vieler vom Christenthum und Täuschungen durch Irrlehrer, V. 10 — 13., allgemeine Verbreitung des Christenthums, V. 14., Entweihung der heiligen Stätte, V. 15. (nach Dan. IX, 27.), die Flucht aus Judäa und eine Noth, wie noch keine war, V. 16—21. Jerusalem selbst wird von den Heiden verheert werden, Luc. XXI, 24. Doch wird Gott die Noth solcher furchtbaren Zeiten verkürzen, Matth. XXIV, 22. Nur durch Irrlehrer und Betrüger sollen die Seinigen sich nicht täuschen lassen, als ob der Christus an diesem oder jenem Orte, hie oder da, sich wirklich gezeigt habe. Denn seine Wiederkunft erfolgt nicht nur eben so plötzlich, sondern auch eben so allverbreitet, als der Blitzstrahl, und strafend erscheint er überall als Rächer, wo auch das Verbrechen verweilen mag, V. 23—28. Die letzten großen Katastrophen endlich, welche der Parusie vorangehen sollen, werden unter dem Bilde schreckenerregender Naturphänomene geschildert. Die Sonne wird verfinstert und der Glanz des Mondes verdunkelt werden. Die Sterne werden vom Himmel fallen und die Mächte des Himmels (wieder die Gestirne, vgl. Jes. XXXIV, 4.) werden erbeben, V. 29.

Von diesen Zügen des Gemäldes einer grauenvollen Zeit beziehen sich einige auf die Zerstörung von Jerusalem, aber das Ganze muß allgemeiner gefaßt werden. Der völlige Sturz des jüdischen Staates war freilich die Bedingung für die Wiederkunft Christi zur Vollendung seines Reiches; aber die einzelnen Arten des Unheils und Elends, welche die prophetische Rede Christi nennt, erfolgten nicht grade alle und nicht grade auf die geschilderte Art vor dieser Zerstörung. Man geräth in historische Schwierigkeiten und auf gezwungene Deutungen, wenn man sie insgesammt auf geschichtlichem Wege als wirklich der Zerstörung des jüdischen Staats voraufgehende nachweisen will. Sie sind, eben so wie die mit ihnen zugleich bestimmt vorherverkündigte Zerstörung Jerusalems selbst, nur Individualisirung des allgemeinen Gedankens: Noth und Elend aller Art, wenn sie unter den Menschen eintreten, sollen für Euch immer auch Zeichen der Nähe meiner Wiederkunft sein. In jedem Bedrängniß und Leiden sollten die Christen gleichsam einen Boten ihres Herrn erblicken, welcher bald erscheinen werde, um dem Jammer zu wehren und jene Seligkeit der Vollendung herbeizuführen, welche Alle zu erwarten haben, die standhaft beharren bis ans Ende, Matth. **XXIV, 13.** Auch dieses prophetische Gemälde soll mit Einem Worte mehr eine innerliche, sittliche, als eine äußerliche und zeitliche Bedeutung haben.

## §. 167.

### Der Christ als Beleber der Todten und Weltrichter.

Bei der Wiederkunft Jesu am jüngsten Tage (*ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*) tritt auch die allgemeine Auferstehung der Todten ein, Joh. **VI, 39. 54.** Die Frommen werden alsdann auferstehen zur Seligkeit (*ἀνάστασις ζωῆς*), die Bösen zur Verurtheilung im Weltgerichte (*ἀνάστασις κρίσεως*), Joh. **V, 29.** vgl. Dan. **XII, 2.** Das Gericht, dessen Haltung dem Sohne Gottes, dem Christ, von seinem Vater ist übergeben worden, Joh. **V, 22.** wird unter denselben Bildern gezeichnet, mit welchen die Propheten das königliche Gericht des Jehova beschreiben, unter Bildern, welche von weltlichen Gerichtshöfen königlicher Richter entlehnt sind. Zuerst werden die Engel aus-

gesandt, um durch den Hall der Posaune, Matth. **XXIV, 31.** alle Völker (*πάντα τὰ ἔθνη*); Kap. **XXV, 32.** die Bösen wie die Guten, Kap. **XIII, 41.** zusammen zu berufen. Darauf erscheint der Menschensohn, von der Schaar der Engel umgeben, und läßt sich nieder auf den glänzenden Richterstuhl, (*θρόνος δόξης*), Matth. **XXV, 31.** vgl. damit die Schilderungen Ps. **IX, 5** ff. Dan. **VII, 9** ff. Zach. **XIV, 5.** Die vor dem richterlichen Sitze Versammelten scheidet er alsdann, gleichwie der Hirt die Schafe (*τὰ πρόβατα*) von den Böcken (*ἀπὸ τῶν ἐρίφων*) sondert, Matth. **XXV, 32.** vgl. damit Matth. **XIII, 41.**, wo die Scheidung der Bösen und Guten durch einen Engel bewirkt wird. Mit den Schafen werden die Frommen bezeichnet, da Jesus öfter seine treuen Anhänger seine Schafe zu nennen pflegte, Joh. **X.**, mit den Böcken aber die Gottlosen, wegen der Ausgelassenheit, Geilheit und Widerspenstigkeit dieser Thiere und nach dem Vorgange des des Ezechiel, Kap. **XXXIV, 17—19.** Die Schafe stellt er auf die rechte Seite, die Böcke auf die linke, (die rechte Seite wurde nämlich auch von den Juden als die glückliche betrachtet, die linke dagegen als die Unglück bringende. Vgl. **Schoettgen** zu Matth. **XXV, 33.**). Die Entscheidung aber fällt der Richter nach dem Gesetze der Menschenliebe. Diejenigen, welche die Pflichten der Menschenliebe an Andern übten, belohnt er eben so, als ob sie diese Wohlthaten ihm selbst erwiesen hätten und ihnen wird das ewige selige Leben zu Theil, Matth. **XXV, 34—40.** Die Bösen aber, welche die Vorschriften der Liebe nicht erfüllten, sondern ihre Mitbrüder in Mangel, Noth und Verfolgung hülflos ließen, behandelt der Weltrichter ebenso, als ob er selbst ihre Lieblosigkeit hätte erfahren müssen und die ewigen Strafen werden ihr Antheil, Matth. **XXV, 41—46.** Wir müssen nun jenes merkwürdige Gemälde des Gerichts seiner eigentlichen Bedeutung nach näher untersuchen.

1) Die Gegenstände dieser Gerichtshandlung oder die Personen, über welche dies Gericht gehalten wird, anlangend, so gründete man auf die Worte *πάντα τὰ ἔθνη*, Matth. **XXV, 32.** die Meinung, daß hier nur ein Gericht über die Nichtchristen geschildert werde[30]). Der Ausdruck *τὰ ἔθνη*

30) Dies that einer der berühmtesten neueren Exegeten, C. A. G. Keil

steht zwar im N. T. gewöhnlich von den Nichtchristen, aber doch nur alsdann, wenn ein Gegensatz gemacht werden soll; wenn dieser Fall nicht eintritt, wird er dagegen unbestimmt von den Völkern überhaupt gesetzt und namentlich auch so, daß er das jüdische Volk mit einschließt, Luc. **XXI, 25.** vgl. Matth. **XXIV, 30.**

2) Der Maßstab der Beurtheilung bei diesem Gerichte hat auf den ersten Blick etwas Auffallendes. Wo Christus sonst dasselbe berührt, hebt er hervor, daß der zukünftige Weltrichter die sittliche Beschaffenheit überhaupt untersuchen, Matth. **VII, 22. 23.**, daß er insonderheit auf die Gesinnungen als die Quelle der Handlungen, Matth. **XII, 36. 37.** vgl. V. 34., auf die Gelegenheiten, zu einer richtigeren Kenntniß zu gelangen, Matth. **XII, 41. 42.**, auf den Grad der wirklich erlangten Kenntniß, Luc. **XII, 47. 48.**, auf das Maaß der ertheilten Kräfte und auf den Eifer in ihrer Benutzung, Matth. **XXV, 14 — 30.**, Rücksicht nehmen werde. Nach Berücksichtigung aller dieser verschiedenen Umstände werde er dann erst das Urtheil fällen. Hier dagegen werden nur Handlungen, und nicht einmal alle Arten der Handlungsweise, sondern nur Eine Art derselben, die Handlungen der Menschenliebe berücksichtigt. Aber man muß dagegen bedenken, daß a) die christliche Tugend von Jesu in dem Gebote der Liebe zusammengefaßt wird, Matth. **XXII, 40.**, daß b) die einzelnen Handlungen der Menschenliebe nur beispielsweise gesetzt sind, daher auch die, welche sie geübt hatten, **XXV, 37.** überhaupt *δίκαιοι*, Tugendhafte, genannt werden, daß c) das besondere Hervorheben solcher Handlungen der Liebe an dieser Stelle dadurch motivirt wird, daß unmittelbar vorher von großen Drangsalen war geredet worden, unter welchen grade solche Liebeserweisungen einen ganz vorzüglich hohen Werth gewinnen mußten; daß endlich d) die Gesinnungen, aus denen die angeführten Handlungen geflossen seien, um so weniger besonders bemerkt zu werden brauchten, da Jesus sich schon so oft und so stark über den Grund-

in den Analekten für das Studium der wissenschaftlichen Theologie Bd. I. St. 3. S. 177 ff. Dagegen vertheidigte *Wurm:* **Obss. ad locum Matth. XXV, 31—46. Tub. 1815.** die gewöhnliche Vorstellung von einem allgemeinen Weltgerichte.

satz erklärt hatte, daß die Handlungen des Menschen überhaupt nur nach seinen Gesinnungen sittlich beurtheilt werden dürfen.

3) Der Act des Gerichtes selbst, welchen der Messias vollzieht, will als ein äußerer gefaßt sein: nur muß bei der Beschreibung desselben das Bildliche, offenbar aus der Analogie weltlicher Gerichtshandlungen Entlehnte, mit der Sache selbst nicht verwechselt werden. Von diesem äußeren Gerichte hat man aber alsdann das innere zu unterscheiden, welches nicht der Messias, sondern Jeder über sich selbst vollzieht, welches nicht in der Zukunft, sondern sofort erfolgt und welches mit der Verwerfung des Göttlichen, dem Unglauben, eintritt, Joh. **III, 16—21. XII, 46. 47.** (vgl. §. 160.).

## §. 168.

### Die Vollziehung der richterlichen Urtheilssprüche des Christ. Ewige Belohnungen und Strafen.

Auf das richterliche Urtheil des Christ folgt sofort die Vollziehung desselben und damit dann auch die vollständige Vergeltung. Wir müssen hier zuvörderst betrachten, was Jesus von der Beschaffenheit, und sodann, was er von der Dauer der zukünftigen Belohnungen und Strafen gelehrt hat.

Ihrer Beschaffenheit nach ist die zukünftige Vergeltung nicht durchaus gleichartig, sondern es gibt Grade und Abstufungen der Belohnungen und Strafen, welche sich bestimmen theils nach den Aufforderungen zur Besserung, welche an den Menschen ergingen, Matth. **XII, 41. 42. XI, 21—24.**, theils nach der Kenntniß und sittlichen Einsicht, welche er wirklich besaß, Luc. **XII, 47. 48.**, theils nach dem Maaße der Kräfte, welche er empfing und der Anwendung, welche er von ihnen machte, Luc. **XIX, 17. 19. 24—26.** Bei dem Lohne aber wird die Güte des Richters sich nicht beschränken lassen und sie wird ihn immer über Verdienst vermehren, Matth. **XX, 1—16.** Die Belohnungen selbst werden a) auf eine geistige Weise als ein Inneres geschildert. So durchaus bei Johannes, wo es das ewige selige Leben (ζωὴ αἰώνιος) und die Vereinigung mit Gott und Jesu allein ist, was den Gottvertrauenden als Lohn zugesichert wird, Kap. **V, 24. 29. XVII, 24. XIV, 2. 3.**, aber auch bei Matthäus ζωή, Kap. **XVIII,**

8. oder ζωὴ αἰώνιος, Kap. XXV, 46. So wenn Matth. V, 8. das Schauen Gottes, die höhere anschauliche Erkenntniß Gottes als Lohn verheißen oder überhaupt ein himmlischer Lohn (μισθὸς ἐν τοῖς οὐρανοῖς) zugesichert wird, Matth. V, 12. Denn auch dadurch wird der Lohn nur in die Gelangung an den Ort, wo Gott und selige Geister nahe gedacht werden, gesetzt. Aehnlich ist es zu verstehen, wenn himmlische Schätze (θησαυροὶ ἐν οὐρανῷ) als Ziel unsers Strebens empfohlen werden, Matth. VI, 19. 20. oder wenn ein himmlisches Bürgerrecht, ein Einschreiben in das Verzeichniß der Himmelsbürger erwähnt wird, Luc. X, 20. Daneben kommen aber auch b) sinnlichere Beschreibungen dieser künftigen Seligkeit vor, welche jedoch, wenn man sie mit jenen reineren, geistigeren Schilderungen vergleicht, nur in einem uneigentlichen und bildlichen Sinne können genommen werden. Dahin gehört schon die bildliche, aus der jüdischen Theologie entlehnte Bezeichnung des Aufenthalts für die Frommen durch παράδεισος, Luc. XXIII, 43. Dann die Schilderung dieser Glückseligkeit unter dem Bilde eines Gastmahles, welches man mit den Erzvätern Abraham, Isaak und Jakob feiert, Matth. VIII, 11. und wo der Selige in dem Schooße Abrahams ruhet d. h. sein nächster, vertrauter Tischgenosse ist, den Ehrenplatz an der Tafel zunächst bei Abraham hat, Luc. XVI, 22. 23. Vgl. zur Erläuterung des Bildes Joh. XIII, 23. und das ähnliche Bild eines glänzenden Gastgebotes, Matth. XXV, 10. XXII, 2 ff., eines Freudenmahles[31]), Matth. XXV, 21. Dahin gehört es, wenn ein hundertfältiger Ersatz der aufgeopferten Erdengüter zugesichert und den Aposteln insbesondere verheißen wird, daß sie auf Richterstühlen thronen und die zwölf Stämme Israels richten würden, Matth. XIX, 28. 29. Es sind dies die damals herrschenden Bezeichnungen der Freuden des messianischen Reiches, welche Jesus beibehält, um anschaulicher und verständlicher zu reden. Diesen bildlichen Beschreibungen der zukünftigen Seligkeit entsprechen dann auch die Schilderungen der zukünftigen Strafen. Aus der jüdischen Theologie wird die Bezeichnung γέεννα, Hölle, als Aufent-

31) Χαρά scheint in dieser Stelle in dem Sinne von מִשְׁתֶּה Freudengelag genommen werden zu müssen, wofür es die LXX Esther IX, 9. setzen. Vgl. Koh. VII, 2. mit V. 4.

halt der Verdammten aufgenommen, Matth. V, 22. X, 28. u. ö. Die Strafen selbst werden geschildert unter dem Bilde des Feuers (τὸ πῦρ) oder des nagenden Wurmes (ὁ σκώληξ) Matth. V, 22. XXV, 41. Marc. IX, 43. 44. entlehnt aus Jes. LXVI, 24., oder unter dem Bilde des Aufenthaltes in einem dunkeln und kalten Kerker (τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον), wo die Verzweiflung herrscht und kalter Frost die Glieder erschüttert, Matth. VIII, 12. XXV, 30.[32]). Johannes kennt diese bildlichen Schilderungen nicht. Die ewigen Strafen erscheinen bei ihm bald als ein ewiges Gericht (κρισις) oder ein fortgehendes Verdammungsurtheil des Bösen, Kap. V, 29. bald als die Entfernung von Jesu, womit alles innere geistige Leben, die Nahrung der Seele, aufhört, so daß der Verstoßene kein wahrhaftes Leben in sich selbst behält, Kap. VI, 53. und hinwelkt, wie der vom Weinstock abgehauene Schoß, Kap. XV, 6.

Ihrer Dauer nach wird die zukünftige Vergeltung nicht als zeitlich gefaßt, sondern als ewig. So wie nämlich die zukünftige Seligkeit immer als ζωὴ αἰώνιος bezeichnet wird, so — und zwar im ausdrücklichen Gegensatze — heißt auch die zukünftige Strafe κόλασις αἰώνιος, Matth. XXV, 41. 46. Ebenso erscheint sie auch in der uneigentlichen Beschreibung unter dem Bilde eines Feuers als ewiges Feuer (πῦρ αἰώνιον), Matth. XVIII, 8. XXV, 41., oder als unauslöschliches Feuer (πῦρ ἄσβεστον), Marc. IX, 43., wo der Begriff des Ewigen noch anschaulicher gemacht wird durch die dreimalige Anwendung der prophetischen Stelle Jes. LXVI, 24., wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht verlöscht, V. 44. 46. 48. Diese ewige Strafe besteht in einem steten Verwerfungsurtheil über das Böse (κρίσις αἰώνιος), welches durch keine Verzeihung (ἄφεσις) gemildert wird, Marc. III, 29. Matth. XII, 32. Wenn es in der letzten Stelle von der Sünde gegen den heiligen Geist heißt, sie werde weder in dieser, noch in der zukünftigen Welt Verzeihung finden, so liegt darin nicht, daß andere Sünden theils in der gegenwärtigen, theils aber auch noch in der zukünftigen Welt

32) In diesen Stellen darf bei dem Ausdruck, βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, (Zähneknirschen,) an Erschütterung durch Frost wohl nicht gedacht werden. D. H.]

Verzeihung erhalten würden, sondern durch den Gegensatz soll nur der Gedanke gegeben werden, daß die Verzeihung einer solchen Sünde überhaupt niemals eintreten werde in dem ganzen Verlaufe der Zeiten. Bei der Beurtheilung dieses Lehrsatzes von der Ewigkeit der Höllenstrafen hängt Alles davon ab, wie man sich das Wesen der zukünftigen Strafe denkt, ob als ein innerliches oder als ein äußerliches, ob als ein negatives oder als ein positives. Daß die Strafe als ein Innerliches von Jesu gefaßt sei, zeigen die Stellen Joh. III, 20. XII, 47. 48., wo der Mensch das Gericht über sich selbst ausspricht. Das äußerliche Gericht, welches Jesus als Messias hält, muß aber als dem innerlichen analog gefaßt werden, so daß es nur als äußere Bestätigung des innerlich gefällten Urtheils erscheint. Dieses innerliche Urtheil aber, die Anerkennung der eigenen Verwerflichkeit und Entfremdung von Gott, muß ideal gefaßt werden als ein durch keinen Fortgang der Zeit zu änderndes oder zu milderndes, ja als überhaupt nicht unter die Zeitlichkeit fallendes. Vermöge desselben muß aber auch der jedesmalige äußere Zustand nothwendig als Strafe erscheinen und einen Mangel an Seligkeit, eine negative Strafe nach sich ziehen. Diese kann auch mit der fortschreitenden Besserung nicht aufhören, weil, da das Fortschreiten in der sittlichen Bildung ein stetiges und zugleich unendliches ist, auch die Differenz zwischen denen, welche sich in ihrem Bildungsgange mehr oder minder aufhalten ließen oder auch zurückschritten, und den unausgesetzt in der Tugend Fortschreitenden beständig fortdauern muß. Daß aber die Besserung selbst nicht mehr statt finden könne in einem zukünftigen Leben, wird von Jesu niemals behauptet, und wenn auch nicht bestimmt gelehrt wird, daß die zukünftigen Strafen den Zweck hätten, dieselbe in alle Ewigkeit zu befördern, also als Züchtigungen zu fassen seien, so stehen doch die ewigen Strafen, welche Jesus lehrt, wenigstens nicht mit dieser Ansicht in Widerspruch. Nur wenn man sich die zukünftigen ewigen Strafen so denkt, als ob durch dieselben nicht nur das weitere sittliche Streben nicht befördert, sondern sogar verhindert werde, geräth diese Lehre in Widerspruch mit dem unmittelbaren Bewußtsein, welches wir von unsrer Bestimmung haben, daß wir jederzeit der Idee des Guten uns nähern sollen und können. Um

nicht in diesen Widerspruch zu fallen, ist daher das Dogma selbst auf folgende Weise näher zu bestimmen: Die zukünftigen Strafen sind ewig, a) inwiefern das innerliche Verdammungsurtheil über das eigene Böse sich über alle Zeit hinaus erstreckt, oder nicht als etwas in Zeitschranken zu Fassendes darf gedacht werden; b) inwiefern jeder sittliche Verfall einen unendlichen Nachtheil zur Folge hat, und c) inwiefern die göttliche Züchtigung, so wie das sittliche Fortschreiten selbst, als unendlich muß gedacht werden, da das Ziel der sittlichen Vollendung nicht in der Endlichkeit, sondern in der Ewigkeit liegt. Diese Puncte sind es dann aber auch allein, welche auf dem sittlichen Standpuncte hervortreten. Jesus hält sich weise auf demselben, weil er von ihm aus am kräftigsten zur sittlichen Strenge wirken und von dem Bösen abschrecken konnte. Von dem religiösen Standpuncte aus erscheint dagegen das sittlich Böse sammt seiner Strafe zuletzt aufgelöst in dem Ziele der Vollendung, wo Gott Alles ist in Allem und das Böse überhaupt ein Ende genommen hat. Von diesem Standpuncte aus, welchen besonders der Apostel Paulus festhält, ergibt sich dann allerdings, wie wir in der Folge sehen werden, eine Endlichkeit der Höllenstrafen und des Bösen selbst.

# II.

# Die Lehre der Apostel.

II

# Allgemeiner Theil.

## Leben der Apostel; Quellen und Grundcharakter ihrer Lehre.

### Erster Abschnitt.

#### Lebensverhältnisse der Apostel aus dem Gesichtspuncte ihrer religiösen Entwickelung.

##### §. 169.

Geschichte der Apostel während des Lebens Jesu auf Erden.

Bald nach seinem öffentlichen Auftritte als Lehrer erwählte sich Jesus zwölf Männer, welche seine Schüler im engern Sinne sein sollten und die im N. T. Apostel genannt werden. Der Name *Ἀπόστολοι*, so viel als *ἀπεσταλμένοι*, bezeichnet Abgesandte jeder Art und entspricht dem hebräischen שְׁלוּחַ, 1 Kön. XIV, 6. In welchem Sinne Jesus den Schülern diesen Namen beilegte, deutet er an Matth. X, 16. Joh. XVII, 18. Er sendet sie nämlich aus in die Welt zur Verkündigung seiner Lehre. — Die Namen dieser Männer finden sich verzeichnet Matth. X, 2—4. Marc. III, 16—19. Luc. VI, 14—16. Apg. I, 13. Nur bei einigen derselben wird uns die Art ihrer Auswahl näher berichtet. Andreas und Johannes waren Schüler des Täufers gewesen, und von diesem zu Jesu hingewiesen worden, worauf sie sich an ihn angeschlossen hatten, Joh. I, 37—41. Aber erst auf eine spätere Aufforderung Jesu hin scheinen sie nach Matth. IV, 18—20. ihm, ihr bis dahin getriebenes Gewerbe als Fischer am See Genezareth verlassend, für immer nachgefolgt zu sein, Matth. IV, 18—20. Simon, der Bruder des Andreas, gleichfalls ein Fischer aus Bethsaida am Tiberiadischen Landsee, war zuerst von seinem Bruder auf Jesum aufmerksam gemacht worden und Jesus hatte ihm schon damals den Namen Kephas oder Petrus beigelegt, auf welchen er späterhin anspielte, Joh. I, 42. vgl. Matth. XVI, 18. Er mochte darauf wohl gleichfalls zu seinem Fischergewerbe zurückgekehrt sein und erst nach einer ausdrücklichen Aufforderung Jesu dasselbe

verlassen haben, um sich ganz an den Meister anzuschließen, Matth. IV, 18. 20. Derselben Aufforderung folgte damals auch Jakobus, der Bruder des Johannes, Matth. IV, 21. 22. Es waren also zuerst zwei Brüderpaare, welche sich Jesus zu Aposteln erwählte, nämlich die Zebedaiden Johannes und Jakobus, und die beiden Söhne des Jona, Andreas und Petrus. Drei von ihnen, den Johannes, Petrus und Jakobus, zeichnete Jesus als seine vertrauteren Jünger aus, Marc. V, 37. Matth. XVII, 1. XXVI, 37. Sie thaten sich nämlich hervor durch einen lebhafteren Geist, größe Wärme für die Sache und Person Jesu und einen höheren Grad des Vertrauens und Muthes, vgl. die Erzählung von dem Feuereifer der beiden Zebedaiden, Luc. IX, 54—56. und das Bekenntniß des Petrus, Matth. XVI, 16—23., obwohl beide Stellen zugleich auch zeigen, daß sie nicht frei von Vorurtheilen waren. Namentlich hingen sie noch an den sinnlichen Messiashoffnungen der Juden, daher die beiden Zebedaiden wegen der Auszeichnung, deren sie Jesus würdigte, die ersten weltlichen Ehrenstellen in dem zu errichtenden Königreiche in Anspruch nahmen, Matth. XX, 20. 21. Daß auch Petrus ähnliche Erwartungen hegte, zeigt Matth. XIX, 27. Bei den letzten Schicksalen Jesu zeigen Petrus und Johannes die größte Anhänglichkeit an ihren Meister, Joh. XVIII, 15. welche indeß bei Petrus durch die Furcht so ganz überwunden wird, daß er sich zur Verläugnung des Meisters hinreißen läßt, Matth. XXVI, 69—75. Joh. XVIII, 15—18. 25—27. vgl. damit zur Charakteristik Petri die Züge Matth. XXVI, 33—35. Joh. XVIII, 10. 11. Johannes, der stets als der Liebling Jesu galt, Joh. XIII, 23. ist der einzige Apostel, welchen wir am Kreuze finden, und Jesus gibt ihm dort einen ausgezeichneten Beweis seiner Liebe und seines Vertrauens, Joh. XIX, 25—27. 34. 35. Nach der Auferstehung sind es wieder Petrus und Johannes, welche zuerst zum Grabe eilen, um sich von der Wahrheit des Gerüchts, daß Jesus lebe, zu überzeugen, Joh. XX, 1—9. Petrus insbesondere wird von dem Auferstandenen wegen seiner früher verrathenen Schwächen beruhigt und ihm die Leitung der neuen religiösen Gemeinschaft nicht minder, als den übrigen Aposteln anvertraut (vgl. §. 165.). Diese drei Vertrauten Jesu sind unter den unmittelbaren Apo-

steln auch in dogmatischer Hinsicht die wichtigsten geworden. Die übrigen scheinen ihnen an Fassungskraft, an Charakterfestigkeit und Eifer für die Sache Jesu nicht völlig gleich gestanden zu haben. Vgl. besonders Matth. XVII, 14—21. Marc. XIV, 50. und damit z. B. das Betragen des Petrus und Johannes, Joh. XVIII, 15 f. Apg. III, 1—8. — Zu den Aposteln gehörten noch außer den genannten:

Matthäus, von welchem gleichfalls erzählt wird, daß er auf eine ausdrückliche Aufforderung Jesu hin sein Schüler geworden sei, Matth. IX, 9. Er war früher römischer Zolleinnehmer gewesen und verließ ein einträgliches, aber auch verhaßtes Geschäft, um sich an den Meister anzuschließen. Der Zolleinnehmer Levi, Sohn des Alphäus, welchen Jesus Luc. V, 27. 28. und Marc. II, 14. völlig unter denselben Umständen zur Nachfolge auffordert, ist wahrscheinlich dieselbe Person und nur dem gleichbedeutenden Namen nach von Matthäus verschieden [1]). Das Evangelium, welches den Namen des Matthäus trägt, zeigt, wenn es ächt ist, daß er die Person und Anstalt Jesu vornämlich aus dem jüdischen Gesichtspuncte auffaßte und in Jesu hauptsächlich den Messias, in seiner Anstalt das von den Propheten verheißene Messiasreich erblickte.

Philippus, aus Bethsaida, dem Geburtsorte des Petrus, abstammend, wurde von Jesu unmittelbar zur Nachfolge aufgefordert, Joh. I, 44. 45. Durch ihn wurde

Nathanael aus Kana in Galiläa mit Jesu bekannt, Joh. I, 46—52. Jesus zeichnete diesen Schüler gleich bei der ersten Bekanntschaft wegen seiner redlichen Gesinnung aus.

[1]) Wenn man bemerkt, daß weder Marcus noch Lucas diesen Levi in ihren Verzeichnißen der 12 Apostel anführen, sondern dafür den Matthäus nennen, aber diesen gleichwohl nicht als einen Zöllner bezeichnen, (vgl. Marc. III. 18. Luc. VI, 15.) welcher Beiname ihm nur im ersten Evangelium beigelegt wird (Matth. X, 3.), wo wieder des Levi nirgends gedacht wird; so kann man es nicht wahrscheinlich finden, daß jene beiden Evangelisten ihren Zöllner Levi und den Apostel Matthäus für Eine Person gehalten. Eher dürfte eine Verwechselung der genannten Männer, sei es auf Seiten der zwei letzten, oder des ersten Evangelisten, vorauszusetzen sein. Daß der Letztere nicht der Apostel Matthäus selber ist, geht unter Anderem auch aus der Art, wie er von dessen Person und Berufung redet, (vgl. d. a. St.) merklich genug hervor. D. H.]

Auch überzeugt sich Nathanael sehr bald von der Messianität Jesu und dieser deutet darauf hin, daß er in nähere Verbindung mit ihm treten solle. Johannes nennt ihn später Kap. XXI, 2. ausdrücklich neben andern Aposteln, so als ob er mit zu ihnen gehört habe, aber in den Apostelverzeichnissen der drei ersten Evangelisten fehlt sein Name. Man vermuthet, daß der in denselben vorkommende Bartholomäus dieselbe Person sei, da dieser Name ein patronymischer ist, neben welchem Nathanael der Eigenname sein konnte. Auch wird in diesen Verzeichnissen Bartholomäus immer mit Philippus in Verbindung gepaart, Johannes aber läßt durch Philippus den Nathanael zu Jesu geführt werden.

Jakobus, der Sohn des Alphäus, der jüngere Jakobus, vielleicht ein Bruder des Matthäus, welcher (zugleich als Levi angesehen) auch ein Sohn des Alphäus sein würde, wahrscheinlich der Verfasser des diesen Namen tragenden Briefes.

Thomas, תְּאוֹם hebräisch so viel als das griechische *δίδυμος*, Zwilling, wie Johannes seinen Namen erklärt, Kap. XXI, 2. XI, 16. Nach der evangelischen Geschichte ist er nicht leicht zu überzeugen, aber einmal überzeugt dann auch desto lebhafter in der Auffassung des zuvor Bezweifelten, Joh. XI, 16. XX, 24—29. In der apostolischen Geschichte wird er nicht ausgezeichnet.

Lebbäus mit dem Zunamen Thaddäus (die Namen sind synonym: Lebbäus von לֵב Herz, Thaddäus vom chaldäischen תַּד, hebräisch שַׁד, שָׁדַיִם Brust) ist wahrscheinlich derselbe mit Judas, dem Bruder des Alphäischen Jacobus, welchen Lucas dafür hat, da er bei den beiden andern Evangelisten mit den Alphäiden Jacobus gepaart wird. Wir hätten demnach drei Alphäiden unter den Aposteln, den Matthäus, Jacobus und Judas.

Simon mit dem Zunamen ὁ *καναναίτης*, welches Lucas durch ὁ *ζηλωτής*, der Eiferer, erklärt, also von קָנָא eifern ableitet. Die Zeloten bildeten eine fanatische Secte unter den Juden, welche jedes, auch das gewaltsamste Mittel, zur Aufrechthaltung des Ansehens der mosaischen Gesetze glaubte anwenden zu dürfen. Zu derselben Partei hatte auch Paulus früher gehört.

Judas mit dem Beinamen *Ἰσκαριώτης* so viel als

אִישׁ קְרִיוֹת, ὁ ἀπὸ Καριώτου, der Kariothenser, wodurch Codices bei Joh. VI, 71. XII, 4. diesen Namen erklären. Er wäre demnach aus dem Stamme Juda gewesen, in welchem der Ort Kerioth lag, Jos. XV, 25., der Sohn eines Simon. Leider haben sich von ihm wenig charakteristische Züge erhalten, aus denen sich sein Verrath psychologisch erklären ließe; jedoch ist Joh. XII, 4—6. zu bemerken, wornach Habsucht ihn zum Aeußersten treiben konnte. Zur richtigen Beurtheilung seiner That muß hervorgehoben werden, daß er die Folgen derselben nicht voraus ahnte, wie seine plötzliche und zur Verzweiflung führende Reue, nachdem das Todesurtheil über Jesum gesprochen war, voraussetzen läßt, Matth. XXVII, 3—10. Doch gibt seine Verstocktheit bei den letzten liebevollen Warnungen Jesu, Joh. XIII, 21—31., der Verrath um eine geringe Geldsumme, Matth. XXVI, 14—16., so wie endlich der Umstand, daß ein Zeichen der Liebe, der Kuß, als Zeichen des Verrathes gewählt wird, Matth. XXVI, 48—50., einen hohen Grad sittlicher Verworfenheit zu erkennen.

Diese Schüler hatte Jesus gewiß nicht, wie es auf den ersten Anblick scheinen möchte, (vgl. Matth. IV, 18 ff. Marc. I, 16 ff.) ohne Prüfung ihrer Geistesfähigkeiten und ihrer sittlichen Beschaffenheit sich erwählt, da er an Andere, welche sich aus freien Stücken in die Zahl seiner Vertrauteren hineindrängen wollten, die strengsten Anforderungen macht, Matth. VIII, 19—22. Luc. IX, 57—62. Matth. XIX, 21. 22. Bei der Zahl derselben scheint er die Eintheilung des jüdischen Volkes in zwölf Stämme berücksichtigt zu haben, wenigstens spielt er Matth. XIX, 28. darauf an, so daß die zwölf Apostel gleichsam den zwölf Stammhäuptern in der neuen Theokratie entsprechen sollten. Die Absichten aber, zu welchen sie erwählt wurden, waren nach den Erklärungen der Evangelisten folgende:

1) Sie sollten durch diese Auswahl in eine nähere und fortgehende Verbindung und in einen vertrauteren Umgang mit Jesu eintreten, um dadurch eine genauere Kenntniß von dem Geiste und den Grundsätzen seiner Lehre zu erhalten, Marc. III, 14. Daher widmete er ihnen auch öfters einen besonderen Unterricht, worin er das erläuterte, was er vor dem Volke parabolisch gelehrt hatte, z. B. Matth. XIII, 11—23.

36—52., oder er machte sie darin mit der Göttlichkeit seiner Sendung und mit dem Ausgange seiner Schicksale genauer bekannt, Matth. XVI, 21—23., suchte ihnen die sittlichen Grundsätze seiner Lehre und den Geist seiner Anstalt tiefer einzuprägen, z. B. Matth. XVIII. XX, 20—28., und gab ihnen Anweisungen, wie sie sich als seine Stellvertreter und als Verkündiger des erschienenen Heiles unter den Menschen zu verhalten hätten, Matth. X. Vornämlich in den letzten Reden vor seinem Tode, Joh. XIV — XVII. richtet er ihren Blick auf ihre zukünftigen Pflichten und Schicksale, verheißt ihnen nach seiner Entfernung einen göttlichen Beistand und sucht ihnen Muth und Freudigkeit zu dem großen Werke einzuflößen, dessen Ausführung er in ihre Hände legte. Obwohl er aber ausdrücklich erklärt, daß sie dazu erwählt seien, damit ihnen das Geheimniß seines Reiches (*τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*) erschlossen werde, Matth. XIII, 11., so hielt er sie doch vor seinem Tode noch nicht für fähig, den ganzen Umfang seiner erhabenen Ideen vollständig zu fassen, Joh. XVI, 12. Daß sie aber auch nach seiner Auferstehung vor der Ausgießung des heiligen Geistes noch nicht geistig reif gewesen seien, zeigt die Frage, welche sie Apg. I, 6. an Jesum richten. Diese theilweise Beschränktheit derselben während des Lebens Jesu hatte aber ihren Grund größtentheils in nationellen Vorurtheilen, worin sie noch befangen waren und welche sie hinderten, das geistige Messiasideal Jesu aufzufassen. Sie konnten es sich nicht denken, daß ihr Meister werde Leiden zu erdulden haben; denn ein leidender Messias stritt gegen ihre jüdische Ansichtsweise. Vgl. z. B. Matth. XVI, 22 ff. Luc. XVIII, 34. Jüdische Vorurtheile berechtigten sie zu Hoffnungen auf irdischen Ersatz der für die Sache Jesu aufgeopferten Erdengüter, Matth. XIX, 27. oder auf Ehrenstellen im neuen Reiche, Matth. XX, 20. 21., überhaupt zu Ansprüchen auf Rang und Vorzüge, Matth. XVIII, 1. Luc. XXII, 24. Damit verband sich dann die jüdische Vergeltungslehre, welche bei körperlichen Leiden eine Schuld voraussetzt, Joh. IX, 2. Aber auch Mangel an religiösem Vertrauen mußte ihnen Jesus öfters vorwerfen, Matth. VIII, 25. 26. XVII, 17. 20. Besonders schwer wurde es ihnen, sich jene Sanftmuth und jenes großartige Dulden anzueignen, welches

der Herr von seinen Schülern fordert, Luc. IX, 44 — 56. Joh. XVIII, 10. 11. Endlich hatte sich Jesus aber auch über ihre Schwäche an Fassungskraft zu beklagen, Matth. XV, 15—17. XVI, 5—12.

2) Sie waren dazu bestimmt, die Lehren und die Anstalt des Meisters anfangs unter den Juden, als den zunächst liegenden Landes- und Volksgenossen, Matth. X, 5. 6. vgl. Luc. XXIV, 47., alsdann aber auch unter den Ausländern (πάντα τὰ ἔθνη) zu verbreiten, Matth. XXVIII, 19. Um sie zu diesem Geschäfte noch unter seinen Augen vorzubereiten, veranstaltete Jesus schon während seines Lebens eine Aussendung derselben, Matth. X, 5. Marc. VI, 12. Luc. IX, 6., die indessen keine lange Entfernung von ihm kann veranlaßt haben. Lucas allein erwähnt noch Kap. X. einer größeren Aussendung von siebenzig Schülern unter ganz ähnlichen Umständen und mit ganz ähnlichen Instructionen, — eine Zahl, bei welcher Jesus vielleicht auf die siebenzig Aeltesten, welche den Rath des Moses bildeten, Rücksicht nahm. Sonst werden diese Siebenzig im N. T. nicht wieder erwähnt, und nur die kirchliche Sage hat unsichere Nachrichten über die zu ihnen gehörigen Personen fortgepflanzt.

3) Um den Zweck der Verbreitung des Evangelii sicherer zu erreichen, werden dieser Auswahl der Zwölfboten vorzugsweise die Wunderkräfte mitgetheilt. Schon bei der ersten Aussendung gab ihnen Jesus die Vollmacht, Dämonen zu vertreiben und Krankheiten und Gebrechen zu heilen, Matth. X, 1. und sie gebrauchten bereits damals solche Heilkräfte, obwohl, wie Marcus andeutet, auch mit Benutzung natürlicher Heilmittel, Kap. VI, 13. Noch ausgedehntere Wundergaben wurden ihnen aber bei der zweiten größeren Aussendung unter die Völker gewährt, Marc. XVI, 15—18. Jesus tadelt es zwar an diesen Vertrauten, wenn sie Kleinmüthigkeit verhinderte, einen rechten Gebrauch von den ihnen mitgetheilten Heilkräften zu machen, Matth. XVII, 16. 17., aber er will es doch auch wiederum nicht, daß sie auf den Besitz solcher Kräfte einen vorzüglichen Werth legen, da diese bloß Mittel zum Zwecke, der Besitz und Genuß geistiger Güter aber, welcher ihnen die Theilnahme am Gottesreiche verschafft, der eigentliche Zweck, die Haupsache sei, Luc. X, 17—20.

Auf diese Weise zog sich Jesus schon während seines Lebens eine Schule, durch welche sein Werk nach seinem Tode fortleben konnte, aber die völlige Ausbildung, die eigentliche Vollendung konnte er derselben nicht mehr geben; diese erwartete er von einem außerordentlichen Beistande des göttlichen Geistes, unter dessen Leitung die Apostel erst nach seiner Entfernung von der Erde zur vollen Erkenntniß der Wahrheit und zur muthigsten Vertheidigung derselben sollten geführt werden.

## §. 170.

### Geschichte der Apostel nach der Auferstehung Jesu.

Die den Schülern durchaus unerwarteten letzten Schicksale des Meisters scheinen in ihrer Denkart zuerst eine große Veränderung hervorgebracht zu haben, welche der Auferstandene benutzte, um ihnen den ganzen Umfang der göttlichen Heilsanstalt vollständiger zu eröffnen, Luc. **XXIV, 25 — 27.** Apg. **I, 6—8.** Die feierliche Art sodann, wie Jesus vor ihren Augen entschwand, war ganz dazu geeignet, einen unauslöschlichen Eindruck von der erhabenen Würde ihres Meisters und von seiner himmlischen Herrlichkeit bei ihnen hervorzubringen und die Vorstellung zu erwecken, daß derselbe von nun an als himmlischer König zur Rechten Gottes sitze oder die göttliche Herrschaft und Majestät theile, Matth. **XVI, 19.** Luc. **XXIV, 51. 52.** Apg. **I, 9—12.** 1 Petr. **III, 22.** 1 Tim. **III, 16.** Nach seiner Entfernung von der Erde blieben die Apostel anfänglich mit den übrigen Anhängern ihres Meisters zu Jerusalem versammelt. In einer dieser Versammlungen schritten sie zur Wahl eines neuen Apostels, um die durch Judas Ischarioth in der Zwölfzahl entstandene Lücke zu ergänzen. Die Entscheidung durch das Loos fiel auf Matthias, einen der treuesten Begleiter Jesu und Augenzeugen seiner Thaten, Apg. **I, 15—26.** Die Geschichte der Apostel gedenkt dieses Matthias nicht weiter und die Nachrichten, welche die kirchliche Ueberlieferung von ihm aufbewahrt hat, sind weder so vollständig, noch so beglaubigt, daß sich nach ihnen eine Charakteristik desselben entwerfen ließe.

Die verheißene Mittheilung eines göttlichen Beistandes, welche die Apostel nach der Vorschrift ihres Meisters in Jeru-

salem erwarten sollten, bevor sie als die Zeugen des Auferstandenen aufträten, Luc. XXIV, 49., wurde ihnen zu Theil am nächsten Pfingstfeste, am funfzigsten Tage nach der Auferstehung, am zehnten nach der Entfernung ihres Herrn von der Erde. Das große Ereigniß selbst, welches auf die religiöse Entwickelung der Apostel von dem wichtigsten Einflusse war, wird seinen Hauptumständen nach von Lucas Apg. II. auf folgende Weise beschrieben: Die sämmtlichen Anhänger Jesu (nicht bloß die Apostel), waren um die gesetzliche Stunde des Gebets, die dritte des Tages oder neun Uhr Morgens, am jüdischen Pfingstfeste beisammen, wohl in keiner andern Absicht, als um das jüdische Fest auf eine ähnliche Weise mitzufeiern, wie ihr Meister noch das Passahfest gefeiert hatte. Das Pfingstfest erinnerte unter den damaligen Juden an die erste feierliche Gottesoffenbarung und Stiftung der Theokratie durch die Gesetzgebung auf dem Sinai. Außerordentliche Ereignisse, grade an diesem Tage eintretend, waren also vorzüglich dazu geeignet, bei den Aposteln die Erinnerung an die verheißene neue Gottesoffenbarung durch den Geist zu erwecken. Solche wundervolle Ereignisse erfolgen nun wirklich grade in diesem Zeitpuncte. Es erhebt sich ein Schall (ἦχος), wie der eines mächtigen Sturmwindes, welcher den ganzen Ort der Versammlung (ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι) — wahrscheinlich eine der Seitenhallen des Tempels — durchdringt. Zugleich erblicken sie feurige Erscheinungen, ähnlich spitz zulaufenden Flammen[2]), welche sich unter sie vertheilten. Dies Meteor bekam eine religiöse Bedeutung durch den heiligen Ort und die heilige Festzeit, wo es sich zeigte. Es mußte dasselbe den Versammelten die verheißene Feuertaufe durch den heiligen Geist in die Erinnerung rufen, Matth. III, 11. Luc. III, 16. vgl. Apg. XI, 16. Sie gedachten zugleich der früheren Verheißungen des Herrn, welcher unter ähnlichen bedeutsamen Zeichen, als er die Taufe des Johannes empfing,

[2]) Der Ausdruck γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός erklärt sich aus der bei den Hebräern üblichen Vergleichung der Flamme, welche den Gegenstand, den sie ergreift, gleichsam zu lecken (vgl. 1 Reg. XVIII, 38. Virg. Aen. II, 684.) scheint, mit der Zunge, vgl. לְשׁוֹן אֵשׁ Jes. V, 24., διαμεριζόμεναι aber heißen diese Flammen, wiefern sie sich unter den Anwesenden zu vertheilen schienen.

zu seinem Lehramte von Gott selbst war geweiht und mit der Gotteskraft des *πνεῦμα* war begabt worden, Joh. I, 32. 33. Sie sind daher überzeugt, daß die alte prophetische Verheißung, nach welcher in dem zukünftigen Reiche Gottes sich die prophetische Begeisterung oder der Geist Gottes über alle und jede Mitglieder desselben reichlich verbreiten sollte, jetzt und zuerst an ihnen selbst in Erfüllung gegangen sei, Joel III. vgl. Apg. II, 16 — 21. Aber in demselben Moment bemächtigt sich ihrer auch wirklich eine religiöse Begeisterung, welche ihnen früher in diesem Grade fremd geblieben war. Sie fingen an mit andern Zungen zu reden (*ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν*), so wie der Geist ihnen zu reden eingab. Der an sich unbestimmte und vieldeutige Ausdruck, mit andern Zungen reden, wird in der Folge näher bestimmt. Eine aus den verschiedensten Ländern zusammengeflossene Menge, welche sich einfindet, ist nämlich darüber verwundert, daß sie die Versammelten Jeder in seiner eigenen Mundart (*τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ*) reden und daß sie Jeder in ihren eigenen Zungen (*ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις*) die Großthaten Gottes preisen hören. In allen diesen Ausdrücken, auch wenn man sie noch so sehr urgirt, liegt gewiß nicht die ältere theologische Vorstellung von dem Wunder einer unmittelbaren Mittheilung einer vorher nicht besessenen Kenntniß fremder Sprachen. Denn es wird auch nicht mit Einem Worte angedeutet, daß die Versammelten dieser verschiedenen Sprachen vorher nicht kundig gewesen seien. *Γλώσσεις λαλεῖν* steht überhaupt von denen, welche in der religiösen Begeisterung redend, sich ungewöhnlicher Worte, kühner Tropen, rascher Uebergänge und abgebrochener Ausrufungen bedienen, so daß ihr Vortrag eines Erklärers bedarf. *Ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν* muß daher sagen, sich einer andern Sprache der religiösen Begeisterung, als der gewöhnlichen, bedienen. Die Sprache der Begeisterung, in welcher man an den Nationalfesten in Hymnen die Großthaten des Herrn pries, war aber bei den Juden damals die hebräische: die Versammelten dagegen, sobald sie sich vom Geiste ergriffen fühlen, verlassen diesen Gebrauch, indem sie sich frei Jeder in der ihm eigenthümlichen jüdischen Mundart äußern, so daß sie von den aus den verschiedensten Gegenden zu Jerusalem versammelten Juden verstanden werden konnten. Diesen aber erscheint dies deshalb

auffallend, weil sie alle Versammelten für Galiläer halten, Apg. II, 7., und daher von ihnen nur den Gebrauch des verdorbenen galiläischen Dialektes, nicht aber den fertigen Gebrauch der verschiedensten jüdischen Mundarten erwarteten. Diesen Gebrauch verschiedener Dialekte kann jedoch Petrus, da er die versammelte Menge anredet, gar nicht als das Außerordentliche bei dem Ereigniß betrachtet haben, da er diesen Umstand ganz unberührt läßt und bloß die Mittheilung des Geistes selbst als das Wunderbare, was an ihnen vorgegangen sei, hervorhebt, Kap. II, 14—36. Auch wird nirgends im Neuen Testamente auf eine wunderhafte Sprachkenntniß, welche die Apostel besessen hätten, hingewiesen [3]). Weit wichtiger überhaupt, als diese ersten unmittelbaren Wirkungen der Mittheilung des Geistes, bleiben die dauernden Folgen derselben bei den Aposteln. Sie handeln von nun an im festen Vertrauen auf einen göttlichen Beistand, dessen sie gewürdigt worden seien. Sie erheben sich zu freieren und geistigeren Ansichten von der Lehre und Anstalt ihres Meisters. Sie versuchen es, diese Lehre auf eine selbstständige Weise aufzufassen und weiter zu entwickeln. Sie bilden sich dasjenige jetzt durch eigene Thätigkeit aus, was sie früher auf eine leidende, empfängliche Weise sich von ihrem Meister hatten geben und mittheilen lassen. Sie zeigen jetzt erst den Muth, sich durch Gefahren von der offenen Verkündigung der Lehre nicht abschrecken zu lassen. Sie übernehmen freudig die Beschwerlichkeiten, welche mit dem ihnen übertragenen Geschäfte verbunden waren. Sie wagen es endlich von jetzt an, im Vertrauen auf die mitgetheilten Kräfte ähnliche außerordentliche Thaten, als ihr Meister, zu verrich-

[3) Wie wäre es möglich gewesen, zu urtheilen, Sie sind berauscht, (V. 13. vgl. 15.) wenn sie in fremden Sprachen geredet hätten? Mit Recht fragt Herder: Wo ist der Rebenhügel voll süßen Weins, an dem man fremde ungelernte Sprache plötzlich lernt? (Von der Gabe der Sprachen am ersten christl. Pfingstfest, nicht weit v. Anf.). Vgl. aber besonders die deutlichere Schilderung, welche Paulus 1 Kor. XIV. von der Sache gibt. Die wichtigsten neueren Untersuchungen über den Gegenstand von J. Fr. *Milville* de dono linguarum in N. T. commemorato. Basel 1816. 4. *Bleek*, und gegen ihn *Olshausen*, in den Studd. und Kritiken von Ullmann, Jahrg. 1829. u. 1830. vorzüglich aber *Baur* u. *Steudel*, in d. Tüb. Zeitschrift f. Theol. Jahrg. 1830. H. 2. *Neander*, Gesch. des apost. Zeitalters, I, S. 14 f. u. 171 ff. D. H.]

ten und durch Wunder die Aufmerksamkeit des Volks auf ihre Lehre hinzulenken.

Jedoch bedurfte es noch besonderer Aufforderungen, bevor sich die Apostel zu der weiteren Verbreitung der Lehre unter den Ausländern entschließen konnten. Anfänglich blieben sie noch zu Jerusalem vereinigt. Dort war bereits am Pfingstfeste der Grund zu einer größeren christlichen Gemeinschaft gelegt worden. Der Anwachs war seitdem immer bedeutender geworden, je mehr die Wunder und die Vorträge der Apostel, unter denen sich Petrus und Johannes auszeichneten, bei dem Volke wirkten. Das Synedrium war dadurch bereits aufmerksam geworden. Die Apostel waren zu wiederholten Malen verhört und zuletzt verhaftet, aber auf eine wundervolle Weise errettet worden. Gesellschaftliche Einrichtungen, welche besonders die Unterstützung der Dürftigen bezweckten, waren in der neuen Gemeinschaft eingeführt und in Folge derselben eigene Armenpfleger oder Diakonen erwählt worden. Einen derselben, den Stephanus, verläumdeten die Gegner dieser Gemeinschaft bei dem Volke als Lästerer des Gesetzes, Apg. **VI, 11.** Es brach nun ein Volksaufstand aus, anfangs nur gegen Stephanus gerichtet, welcher auf eine tumultuarische Weise (Apg. **VII, 56.**) durch Steinigung umgebracht wurde und als der erste Blutzeuge des Auferstandenen starb. Aber die Verfolgung wurde bald allgemein gegen die neue Secte und die Anhänger dadurch genöthigt, Jerusalem zu verlassen und sich in Judäa und Samarien zu verbreiten, Apg. **VIII, 1.** So entstand zuerst eine christliche Gemeinde in Samarien, von dem Diakonus Philippus und den Aposteln Petrus und Johannes gebildet, und Philippus, thätig an mehreren Orten für die Verkündigung der Lehre, tauft bereits einen äthiopischen Proselyten des Judenthums, Apg. **VIII, 26—40.** Von den Aposteln ist Petrus an der Seeküste zu Lydda, Joppe und Caesarea thätig, wirkt Heilungen und eine Todtenerweckung, Apg. **IX, 32—43.**, wagt es aber noch nicht, auch Nichtjuden durch die Taufe zu weihen. Erst durch eine besondere göttliche Offenbarung Apg. **X, 9 — 16.** wird er bewogen, den ersten Heiden, Cornelius, einen römischen Centurio zu Cäsarea, zu taufen, V. 47. 48, und er überzeugt nun auch die übrigen Apostel und Brüder zu Jerusalem, daß es der Wille des Herrn sei,

auch die Heiden zum Heile zu führen, Apg. **XI, 1 — 18.** Indeß wird das Christenthum von den zerstreuten Brüdern auch schon außerhalb Palästina, aber anfangs nur den Judengenossen, verkündigt, Apg. **XI, 19.** Zu Antiochien am Flusse Orontes werden zuerst Heiden in größerer Anzahl aufgenommen; dort bildet sich nun eine sehr ansehnliche Gemeinde, deren Mitglieder zuerst den unterscheidenden Namen *χριστιανοί*, Christen, erhalten, Apg. **XI, 20 — 26.** Diese günstigen Umstände dauern indeß nicht lange. Der Zebedaide Jacobus wird von Herodes Agrippa bald darauf hingerichtet, Apg. **XII, 2.** und den Petrus erwartet ein ähnliches Schicksal, aber er wird wunderbar aus dem Gefängnisse errettet, Apg. **XII, 3—17.** Wir finden nun die Apostel zum letzten Male in Jerusalem versammelt, Apg. **XV**, i. A., wo auf den Antrag des Petrus und des (jüngern) Jacobus Beschlüsse gefaßt werden über die Art und Weise, wie sich die neuen Heidenchristen in Bezug auf die Beobachtung der mosaischen Gesetze zu verhalten hätten. Hiermit endigen die neutestamentlichen Nachrichten über die Geschichte der Apostel. Nur Jacobus, der Alphäide, wird noch einmal als zu Jerusalem gegenwärtig angeführt, Apg. **XXI, 18.** Aus den Briefen der Apostel lassen sich keine näheren Nachrichten schöpfen. Die des Johannes, des Jacobus und Judas enthalten keine historischen Beziehungen, welche uns über die späteren Schicksale derselben aufklärten. Der erste Brief des Petrus spricht, als ob er zu Babylon geschrieben sei; wobei man aber uneinig ist, ob das am Euphrat oder das mystische Babylon, Rom, gemeint sei; und er setzt eine Verbindung des Petrus mit dem Marcus voraus, **1 Petri V, 13.** Der zweite Brief läßt diesen Apostel mit den paulinischen Sendschreiben bekannt sein und bereits vor ihrem Mißbrauche[4]) warnen, Kap. **III, 15. 16.** Die Offenbarung meldet einen Aufenthalt des Johannes auf der Insel Patmos um des Zeugnisses Jesu Christi willen, Offenb. **I, 9.**

Dies sind die Hauptdata zur Geschichte der Apostel, über welche wir urkundlich unterrichtet sind. Die späteren unsicheren Erzählungen der kirchlichen Sage können wir aber hier um so eher übergehen, da sie auf den Gang, welchen die gei-

[4) Mißverständniß? D. H.]

stige Ausbildung bei den Aposteln genommen hat, kein näheres Licht werfen. Daß diese religiöse Ausbildung derselben aber nicht auf einmal, sondern nur stufenweise erfolgte, zeigen schon die Nachrichten der Apostelgeschichte. Erst eine Verfolgung muß die Apostel belehren, daß die neue Anstalt nicht bloß auf Jerusalem sich beschränken solle. Erst eine besondere göttliche Offenbarung muß den Petrus überzeugen, daß auch die Heiden aufzunehmen seien; und erst entstandene Streitigkeiten führen nähere Bestimmungen herbei über das Verhältniß, in welchem die Neuaufgenommenen zu dem mosaischen Gesetze stehen sollten. Indessen hatte der neue religiöse Verein einen Anhänger gewonnen, welcher sowohl für die Ausbreitung der Gesellschaft, als für die Ausbildung ihres Lehrbegriffs mindestens eben so wichtig geworden ist, als die unmittelbaren Apostel Jesu Christi. Er verdient es daher besonders, daß wir ihn nach seinen früheren und späteren Lebens-Verhältnissen, in so weit sie dazu dienen können, seinen eigenthümlichen Lehrcharakter aufzuklären, näher kennen lernen.

## §. 171.

### Geschichte des Apostels Paulus.

Zu der Zeit, als die neue Secte sich in Jerusalem bildete, besuchte dort ein jüdischer Jüngling, Saulus aus Tarsus in Cilicien, die rabbinische Schule des Gamaliel, Apg. **XXI, 39. XXII, 3.** Hier wurde er in die Grundsätze des Pharisäismus eingeweiht, Phil. **III, 5.** und hier scheint er sich auch jene Vertrautheit mit den Sätzen der jüdischen Theologie, mit der damaligen Auslegungsart und Disputirkunst der Juden erworben zu haben, welche seine späteren Schriften verrathen. Weniger entschieden ist es, ob er auch griechische Bildung erhalten hatte, wozu wenigstens Jerusalem nicht der Ort war, und Tarsus, wo eine griechische Schule blühte, muß er schon in früher Jugend verlassen haben, Apg. **XXII, 3.** Zwar finden sich zerstreute Spuren von Bekanntschaft mit griechischen Dichtern in seinen Reden, Apg. **XVII, 28.**, und Briefen, 1 Kor. **XV, 33.** Tit. **I, 12.**, doch konnte er diese bei seinem späteren Verkehr mit Griechen sich erworben haben und sie setzen noch nicht eine vorhergegangene Bildung auf griechischen

Schulen voraus, welcher wenigstens die strengeren, pharisäisch gesinnten Juden damals im höchsten Grade abgeneigt waren. Voll von enthusiastischer Liebe zu dem Gesetze der Väter schlug sich Saulus zu der fanatischen Partei der Zeloten[5]), welche sich verbündet hatten, für die Aufrechthaltung des Gesetzes und der alten Theokratie durch jede, auch die gewaltsamsten Mittel, zusammen zu wirken, Apg. **XXII, 3.** Gal. **I, 13. 14.** Als Mitglied dieser Secte spielte er eine Hauptrolle bei dem Volksaufstande gegen Stephanus, Apg. **XXII, 20.** und als solches leitete er die Verfolgungen der Christen zu Jerusalem, Apg. **VIII, 3. XXVI, 9—11.** Als sich aber die Gemeinde von dort zerstreut hatte, ließ er sich Vollmachten vom Synedrio ertheilen, um sich der Flüchtigen auch in Damaskus bemächtigen zu können, Apg **IX, 1. 2. XXII, 5. XXVI, 12.** Auf der Reise dahin, in der Nähe von Damaskus, am hellen Mittage, überfiel ihn ein Gewitter. Der nahe Blitzstrahl blendete ihn, warf ihn zu Boden, und in diesem Zustande glaubte er die drohenden Worte des Nazareners zu vernehmen: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich!“ Es erwachte nun bei ihm Nachdenken über sein bisheriges Verfahren und Reue über seine Verfolgungssucht. Zu Damaskus schloß er sich an einen Christen Ananias an und die Belehrungen desselben, so wie der fortwirkende Eindruck der himmlischen Erscheinung Jesu, welche er gehabt hatte, bewogen ihn, sich taufen zu lassen. Lucas erzählt diese merkwürdige Bekehrung Apg. **IX, 3—19.** selbst, und läßt sodann auch noch Kap. **XXII, 6—16. XXVI, 12—18.** den Paulus darüber berichten. Mit der Erzählung des Lucas, nach welcher es eine Erscheinung des zu himmlischer Verklärung erhobenen Jesu war, welche den ersten Anlaß zur Bekehrung gab, stimmt auch die eigene Aeußerung des Paulus überein, welcher zuletzt unter den Aposteln, damals, als er noch ein Verfolger der Christen war, den Herrn will geschaut haben und durch diese Gnade Gottes zum Boten des Heils will geweiht worden sein, 1 Kor. **XV, 8—10.** Daß man dabei nicht etwa an eine Erscheinung des noch im Verborgenen lebenden Jesu zu denken habe, geht aus dem Aus-

5) Ueber die Zeloten vgl. **Josephus de bello iud. IV, 6, 3. VII, 8, 1. ed. Havercamp.**

druck *οὐράνιος ὀπτασία*, Apg. XXVI, 19., hervor. Zur Aufklärung der Thatsache muß festgehalten werden, daß Paulus nach seiner eigenen Aussage für den Zustand der Ekstase vorzüglich empfänglich war, Apg. XXII, 17. vgl. Kap. XVI, 9. 2 Kor. XII, 1—5. und daß sich der Israelit den Donner in feierlichen Momenten als himmlische Stimme und göttliches Orakel im Geiste des Alterthums deutete, Joh. XII, 28. 29. Dann enthält die Erzählung in der Gestalt, wie sie daliegt, für den Historiker kein psychologisches Räthsel.

Das erste Geschäft des Paulus nach seiner Bekehrung bestand darin, daß er in den jüdischen Synagogen zu Damaskus, wo man grade das Gegentheil von ihm erwartete, den Gekreuzigten verkündigte, Apg. IX, 20 — 22. Von dort aus machte er eine Reise nach Arabien und kehrte wieder nach Damaskus zurück, Gal. I, 17. Vielleicht lag in dem Bekehrungseifer, welchen er bereits bei dieser Reise verrathen hatte, der Grund, weshalb der arabische König Aretas, welcher sich späterhin der Stadt Damaskus bemächtigte, ihm nachstellen ließ, 2 Kor. XI, 32., wobei er sich der gegen den Apostel aufgebrachten damascenischen Juden als eines Mittels bediente, Apg. IX, 23—25. Paulus wurde von den Brüdern, welche ihn in einem Korbe von der Mauer herabließen, gerettet, 2 Kor. XI, 33. Apg. IX, 25. Nach Gal. I, 18. fiel diese Flucht von Damaskus drei Jahre nach seiner Rückkehr dahin [6]). Paulus führt in dieser Stelle jene Umstände in der Absicht an, um zu zeigen, daß er nach seiner Bekehrung nicht etwa von den Aposteln in der Lehre unterrichtet worden sei, die er vielmehr unmittelbar von Christo selbst wollte empfangen haben, Gal. I, 11. 12. vgl. V. 15. 16. Sie sind daher wichtig für den Beweis, daß er sich auf eine selbstständige, unabhängige Weise seinen christlichen Lehrbegriff ausgebildet habe und kein Schüler der Apostel gewesen sei. Wegen dieser von Jesu selbst unmittelbar empfangenen Belehrung und weil er gleich bei seiner Bekehrung auch den bestimmten Auftrag empfangen zu haben glaubte, das Christenthum unter den Heiden zu verbreiten, Apg. XXVI, 16. 17. (*ἀποστέλλω σε εἰς τὰ ἔθνη*), machte Paulus auf den Namen eines Apo-

[6]) Wohl drei Jahre nach seiner Bekehrung. D. H.]

stels (κλητὸς ἀπόστολος, Röm. I, 1.), und zwar eines Apostels der Heiden (ἐθνῶν ἀπόστολος, Röm. XI, 13.) Anspruch. Seine erste Bekanntschaft mit den übrigen Aposteln machte er damals, als er von Damaskus nach Jerusalem geflohen war, wo er indeß während seines funfzehntägigen Aufenthaltes nur den Petrus und den jüngern Jacobus, τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου, (was auf keinen Fall der Zebedaide sein kann,) antraf, Gal. I, 18. 19. Auch bedurfte es erst der Empfehlung des Barnabas, welcher über die Umstände seiner Bekehrung Bericht erstattete, ehe Paulus bei den Aposteln und den ihn bis jetzt nur als ihren Verfolger kennenden Jerusalemischen Brüdern Eingang gewinnen konnte, Apg. IX, 26. 27. Gleich bei diesem ersten Besuche Jerusalems nach seiner Bekehrung gerieth er in Streitigkeiten mit den hellenistischen Juden, — man sieht daraus die frühe Tendenz des Paulus, unter Ausländern zu wirken, — und da diese ihm nachstellten, so entwich er unter dem Beistande der Brüder heimlich nach Cäsarea, von wo er sich nach seiner Vaterstadt Tarsus begab, Apg. IX, 30. Gal. I, 21. Dort suchte ihn sein Freund Barnabas auf und führte ihn nach Antiochien, Apg. IX, 25. 26. Hier nun wurde Paulus auf einen Schauplatz versetzt, wo er seinen Einfluß als Lehrer ganz vorzüglich geltend machen und für seine freiere Ansicht vom Christenthume am wirksamsten sein konnte. In Antiochien nämlich hatte sich zuerst eine christliche Gemeinde gebildet, in welche auch Heiden (Ἕλληνες) in größerer Anzahl waren aufgenommen worden, Apg. XI, 20. Die Apostel hatten, als sie davon hörten, den Barnabas hingeschickt, um zu sehen, welchen Gang diese neue gemischte Gemeine nehme, Apg. XI, 22. Barnabas zeigte bei seiner Ankunft Zufriedenheit mit dem Verfahren, wirkte selbst thätig für die Erweiterung der Gemeinschaft und rief nun den Paulus zur Unterstützung herbei, wahrscheinlich weil er ihn für den tüchtigsten hielt, um bei einem in so freiem christlichen Geiste unternommenen Werke mitzuwirken. Beide arbeiteten nun daselbst in brüderlicher Gemeinschaft an Erweiterung und Begründung der Gemeinde ein volles Jahr hindurch, Apg. XI, 23—26. Darauf beauftragten sie die Gemeinde, eine Collecte, welche sie eingesammelt hatten, den armen zum Theil noch von der letzten Verfolgung leidenden

und dann auch durch eine bevorstehende Hungersnoth gefährdeten Brüdern in Judäa zur Unterstützung zu übermachen, Apg. **XI, 27—30.** Dies muß jene zweite Reise nach Jerusalem sein, welche der Apostel Gal. **II, 1.** erwähnt und welche er vierzehn Jahre nach seiner ersten Reise dorthin zu setzen scheint. Diese Zeitbestimmung hat große, und nicht bloß chronologische Schwierigkeiten. Denn Paulus müßte darnach wenigstens zwölf Jahre in einer gewissen Zurückgezogenheit und Unthätigkeit zu Tarsus zugebracht haben, was bei seinem Charakter als höchst unwahrscheinlich erscheint [7]). Sein zweiter Aufenthalt zu Jerusalem muß länger, als der erste gedauert haben, Apg. **XII, 25.** und in sehr unruhige und für die Christen gefahrvolle Zeiten gefallen sein, Apg. **XII, 1—17.** Aus dem Berichte, welchen Paulus selbst Gal. **II, 1—10.** von dieser Zusammenkunft gibt, war sie in mehren Beziehungen für die Bestimmung seines Verhältnisses zu den übrigen Aposteln von Wichtigkeit. Es war nämlich schon damals die Streitfrage über die Aufnahme der Heiden und ihr Verhältniß zum Gesetze in Anregung gekommen. Dabei müssen die ängstlicher und beschränkter denkenden jerusalemischen Apostel Jacobus und Petrus Versuche gemacht haben, den Paulus zu einer größeren Vorsicht im Aufnehmen der Heiden, wenigstens zu einer von denselben zu fordernden Beobachtung des Gesetzes zu bewegen; denn darauf zielt wohl der Apostel, wenn er Gal. **II, 6.** so nachdrücklich hervorhebt, daß ihm jene Ehrenmänner (*οἱ δοκοῦντες εἶναί τι*) keine neue Ueberzeugung verschafft, keine neuen Ansichten beigebracht hätten (*οὐδὲν προσανέθεντο*). Dies verräth sich dann auch bei der Uebereinkunft selbst, welche man trifft. Die jerusalemischen Apostel

[7]) Wir können uns hier, wo wir nur den Gang der Lehrthätigkeit des Apostels zu verfolgen haben, nicht in eine Entwickelung der chronologischen Schwierigkeiten dieser Stelle einlassen; im Allgemeinen jedoch muß bemerkt werden, daß es weit eher zu gestatten ist, einen verdorbenen Text bei der Zahlangabe anzunehmen, als die Zahl selbst nach einem andern **Terminus a quo**, z. B. von dem Tode oder der Himmelfahrt Jesu an, zu berechnen, um dadurch die chronologischen Schwierigkeiten zu heben. [Die besten Ausleger sind jetzt darüber einig, daß die von Paulus Gal. **II, 1.** erwähnte **zweite** Reise nach Jerusalem und die Apg. **XV**, i. A. von Lucas als **dritte** bezeichnete, der Zeit nach zusammengefaßt oder identificirt werden müssen. D. H.]

nämlich erkennen den Paulus und Barnabas zwar als Lehrer für die Heiden an, wollen auch mit ihnen als solchen brüderliche Gemeinschaft pflegen, sich selbst aber mit ihrer Thätigkeit auf die Juden beschränken, Gal. **II, 9.** Bei Petrus mindestens muß eine solche Beschränkung befremden, da er schon früher durch eine besondere göttliche Offenbarung war aufgefordert worden, seine Thätigkeit auch den Heiden zu widmen, Apg. **X, 10—16. 34. 35. XI, 1—18.** Aber eben dieser Apostel machte sich auch bald darauf einer andern Schwäche schuldig, über welche er sich einen offenen Tadel des Paulus zuzog. Während Paulus und Barnabas in Jerusalem waren, mußte sich Petrus von dort flüchten, nachdem er aus dem Gefängniß wunderbar war gerettet worden, Apg. **XII, 17.** vgl. 25. Den Ort, wohin er sich begeben habe, nennt Lucas nicht; da aber Paulus ihn nach jener jerusalemischen Zusammenkunft sofort nach Antiochien kommen läßt, Gal. **II, 11.**, so scheint sich Petrus damals nach dieser Stadt begeben zu haben, denn hier, außerhalb der Gebiete des Herodes Agrippa, fand er sicheren Schutz und ohnedem zahlreiche Brüder, die ihn unterstützen konnten. In Antiochien richtete sich Petrus anfangs nach der daselbst herrschenden freieren Sitte und Denkart, und scheute keineswegs den Verkehr und das Zusammenspeisen mit den unbeschnittenen Christen. Als aber jerusalemische Brüder, welche Jacobus hingesandt hatte, dort angekommen waren, änderte er dieses freiere Betragen, zog sich von den Heidenchristen zurück und bewog dadurch auch die dortigen Judenchristen, ja selbst den Barnabas, ein Gleiches zu thun. Wegen dieses Widerspruches in seiner Handlungsweise wurde er denn vom Paulus streng und öffentlich getadelt, Gal. **II, 11—14.** Das Benehmen des Petrus stimmt hier vollkommen überein mit seinem Charakter, wie ihn schon die evangelische Geschichte darstellt und er scheint hier, wofür auch sein Brief spricht, an Charakter-Festigkeit und geistiger Aufklärung dem Paulus untergeordnet. Paulus dagegen zeigte sich schon damals fest und entschieden in der Beurtheilung des Verhältnisses der christlichen Heilsanstalt zu den nichtjüdischen Nationen. Daher wurde er nun auch bald nach diesem Vorfalle von der antiochenischen Gemeinde für den Tüchtigsten erkannt, um in Gemeinschaft

mit Barnabas der christlichen Heilsanstalt weitere Anerkennung unter den Völkern zu verschaffen.

Die erste zu dieser Absicht im Auftrage der antiocheni=schen Gemeinde unternommene Reise führte ihn über die In=sel Cypern durch die kleinasiatischen Provinzen Pamphylien, Pisidien und Lykaonien. Er gründete hier Gemeinden, denen er eine kirchliche Einrichtung gab, Apg. **XIV, 23.**, und nahm Juden und Heiden ohne Unterschied in die christliche Gemein=schaft auf, obwohl er an jene seine Lehrvorträge zuerst zu richten pflegte. In Cypern gewann er einen römischen Pro=consul Sergius Paulus für das Christenthum, Apg. **XIII, 6--12.** Da Lucas von diesem Zeitpuncte an den Namen Saulus mit dem römischen Namen Paulus vertauscht, so mag, was schon Hieronymus vermuthete, die Bekehrung eines so angesehenen Staatsbeamten die Namensveränderung herbei=geführt haben, Apg. **XIII, 5 — XIV, 26.**[8]). Nach Antio=chien zurückgekehrt fand Paulus die dortige Gemeinde über die Streitfrage getheilt, unter welchen Bedingungen gläubig ge=wordene Heiden in die Gemeinschaft aufzunehmen seien. Je=rusalemische Judenchristen nämlich, welche nach Antiochien ge=kommen waren, glaubten darauf bestehen zu müssen, daß solche Heiden sich zuvörderst den gesetzlichen Vorschriften des Juden=thums unterwerfen müßten, bevor sie zur Theilnahme an den Wohlthaten der Stiftung Christi berechtigt seien, Apg. **XV, 1. 2.** Dadurch wurde eine neue Sendung des Paulus und Barnabas nach Jerusalem herbeigeführt — die dritte jeru=salemische Reise des Paulus. — Auch zu Jerusalem war man über die streitige Frage nicht einer Meinung, da phari=säisch=gesinnte Judenchristen (Apg. **XV, 5.**) die Beschneidung und die Beobachtung des Gesetzes für gläubige Heiden beibe=halten wissen wollten. Petrus aber, auf welchen der Vorfall zu Antiochien mochte eingewirkt haben, vertheidigt eine unbe=

[8) Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Apostel darauf ein so großes Gewicht gelegt und deswegen seinen Namen abgeändert haben sollte. Wahr=scheinlich gehörte ihm der römische Name auch schon früher zu; jetzt aber auf seinen Bekehrungsreisen unter den Völkern, mochte er es angemessener und förderlicher finden, sich lieber dieser römischen Benennung, *Paulos*, zu be=dienen, als mit der hebräischen, *Saul*, immer sogleich unter Hellenen den Juden, und unter Juden den Abtrünnigen kund zu geben. D. H.]

dingte Freiheit der Heiden vom Gesetze, Apg. XV, 7—11. Der ängstlichere und beschränktere Jacobus endlich bringt eine bedingte Befreiung in Vorschlag, nach welcher die Heidenchristen wenigstens einige Hauptgräuel nach der Ansicht der Juden, den Genuß des Opferfleisches, die Theilnahme an den Opfermahlzeiten (πορνεία, Abgötterei, Theilnahme am heidnischen Cultus,) und den Genuß des Blutes und der durch Erstickung getödteten Thiere (τοῦ αἵματος καὶ τοῦ πνικτοῦ) vermeiden sollten, Apg. XV, 14—21. Da eine solche Enthaltung nicht bloß dazu dienlich war, um den Anstoß, welchen die Juden-Christen an der Lebensweise der Heiden-Christen nahmen, zu heben, sondern auch die Gelegenheiten und Reizungen zum Rückfall der Heiden-Christen ins Heidenthum dadurch vermindert wurden; so fand dieser Vorschlag allgemeinen Beifall und Paulus nebst einigen Begleitern werden mit einem apostolischen Schreiben, welches denselben bekannt macht, an die antiochenische Gemeinde zurückgesandt, Apg. XV, 22—30. Bald nach dieser Rückkehr unternahm Paulus seine zweite größere Bekehrungsreise, aber mit einem andern Gefährten, dem Silas, da er mit Barnabas über den auf der früheren Reise ihnen untreu gewordenen Marcus sich nicht vereinigen konnte, Apg. XV, 36—39. Diese Reise ging durch die schon besuchten klein-asiatischen Provinzen; dann aber auch durch Phrygien und Galatien nach Mysien; von da nach Macedonien, wo in Philippi und Thessalonich, und nach Achaja, wo in Athen und Korinth der Grund zu christlichen Gemeinden gelegt wurde. An dem letztern Orte, wo der Apostel sich anderthalb Jahre aufhielt, Apg. XVIII, 11., trat er in Verbindung mit Aquilas und Priscilla, einer in Rom gläubig gewordenen Judenfamilie, Apg. XVIII, 1 ff.[9]). Von Korinth aus reisete er über Ephesus und Cäsarea zum vierten Male nach seiner Bekehrung hinauf gen Jerusalem, um dort das Passahfest zu feiern und kehrte von da nach Antiochien zurück, Apg. XVIII, 18—23. Sein Aufenthalt daselbst war aber von kurzer Dauer; denn er eilte zu einer dritten Bekehrungreise. Diese nahm ihre

[9) Daß diese Familie schon in Rom zum Christenthum bekehrt worden sei, ist unerweislich. D. H.]

Richtung durch Galatien und Phrygien und die obern Landschaften Kleinasiens nach Ephesus. Hier verblieb er zwei Jahre und drei Monate, wurde aber durch den Aufstand, welchen der Goldarbeiter Demetrius veranlaßt, um die Zeit des Osterfestes vertrieben, Apg. **XIX.** 1 Kor. **XVI**, 8. vgl. Kap. **V**, **7. 8.** Er reiste nun durch Macedonien nach Achaja, sammelte in Korinth eine Beisteuer für die Brüder zu Jerusalem, kehrte wieder nach Macedonien zurück und kam von dort zu Schiffe über Miletus und Cäsarea zum fünften Male seit seiner Bekehrung nach Jerusalem, Apg. **XX, 3 — XXI, 15.** Dort wurde er bei einem Volksaufstande von den Römern in Verhaft genommen und als Gefangener nach Cäsarea zum Verhör vor den Procurator Felix gebracht. Da er aber an den Kaiser appellirt hatte, wurde er unter dem nachfolgenden Procurator Festus nach Rom gesandt, wo er in einer leidlichen Gefangenschaft zwei volle Jahre hindurch blieb, Apg. **XXVIII, 30. 31.** Mit dieser Nachricht schließt die Apostelgeschichte; nach der kirchlichen Ueberlieferung aber muß er bald darauf, unter Nero, zu Rom seinen Märtyrertod gefunden haben. **Euseb. Hist. eccl. II, 22. 25.**

---

## Zweiter Abschnitt.

### Quellen für den Lehrbegriff der Apostel.

### §. 172.

Bei der Darstellung des apostolischen Lehrbegriffs dürfen nicht allein die unmittelbaren Schriften der Apostel, sondern es müssen auch die Schriften ihrer ersten und nächsten Schüler, welche das N. T. in sich schließt, und die Briefe des Paulus benutzt werden. Die Schriften der Apostelschüler, des Marcus und Lucas, dienen als secundäre Quellen zur Erläuterung derjenigen apostolischen Lehrvorträge, aus welchen sie unmittelbar geflossen sein müssen. Den in den Briefen des Paulus enthaltenen Lehrinhalt aber ist man um so mehr berechtigt, als einen Bestandtheil des apostolischen Lehrbegriffs zu fassen, da Paulus von den Aposteln selbst als Mitapostel anerkannt und ihm eine unmittelbare Mittheilung der Lehre durch Christum

zugeschrieben wurde. Auch die zweifelhaften Denkmäler des N. T. können als secundäre Quellen benutzt werden, inwiefern sie jedenfalls aus dem apostolischen Zeitalter herrühren und der ersten apostolischen Schule angehören.

In Beziehung auf die Art, wie die Lehre in diesen Quellen enthalten ist, ist eine unmittelbare und mittelbare Darstellung derselben zu unterscheiden. Auf die unmittelbarste und eigentlichste Weise werden die Lehren vorgetragen in den Briefen der Apostel, welche die Belehrung ganzer Gemeinden oder einzelner Personen zum Zweck haben. Auf eine mittelbare Weise treten dagegen die eigenen Ueberzeugungen der Apostel hervor in den Evangelien und in der Apostelgeschichte. Wenn man auch bei den Evangelien nicht so weit gehen will, daß man nur die Vorstellungen der Apostel in den Reden und Aussprüchen findet, welche sie dem Meister in den Mund legen, so muß man doch ihre Ansicht in der Art finden, wie die Ereignisse dargestellt, gefaßt und beurtheilt oder gedeutet werden, besonders durch Anwendung alttestamentlicher Prophetensprüche auf die Vorfälle. Am meisten gilt dies von den Sagen aus der frühern Lebensgeschichte Jesu, bei welchen es mindestens sehr zweifelhaft bleibt, ob die Apostel dieselben in dieser Form aus dem Munde Jesu überkamen, und ob schon Jesus aus den Vorfällen bei seiner Geburt solche Merkmale seiner Messianität ableitete, als es von seinen Aposteln und deren Schülern geschieht. Aus einem ähnlichen Gesichtspuncte sind auch die in der Apostelgeschichte aufbewahrten Reden der Apostel zu betrachten. Es läßt sich weder voraussetzen, daß diese Reden wörtlich, so wie sie gehalten wurden, von Lucas seien aufgeschrieben worden, — aber nur in diesem Falle könnten sie wie Reden der Apostel selbst betrachtet werden —, noch, daß dieselben von Lucas im Geiste der griechischen und römischen Geschichtschreiber seien erdichtet worden; denn in diesem Falle würden sie mehr Abwechselung und eine gewähltere Schreibart, in der Weise, wie sein Prolog zum Evangelio, verrathen. Auch war Lucas wenigstens bei den wichtigsten Reden des Paulus zugegen [10]), konnte sich ihren Inhalt merken und denselben als redlicher Geschichtschreiber nach besten Erinnern wie-

[10]) Läßt sich nicht wohl erweisen. D. H.]

dergeben. Aber gibt man auch so viel zu, so bleibt es doch immer nur der Hauptinhalt dieser Reden, welcher als wirkliches apostolisches Eigenthum in Anspruch genommen werden darf. Sobald dagegen eine Vorstellung von dem gewählten Ausdrucke, von der Wendung der Rede oder der Verbindung der Gedanken abhängt, muß man Anstand nehmen, sie gradezu als im apostolischen Vortrage gegeben zu betrachten, da es unentschieden bleibt, wie viel dem Geschichtschreiber von den einzelnen Ausdrücken, von der Verbindung und Einkleidung der Redesätze angehöre.

Durch diese allgemeinen Vorerinnerungen wird die folgende Rangordnung gerechtfertigt werden, welche wir bei der Benutzung der Quellen für unsere Darstellung der apostolischen Lehre zu Grunde legen.

I. Aechte apostolische Schriften, in welchen die Verfasser ihre Ansichten und Ueberzeugungen unmittelbar darlegen. Hierher gehören der erste Brief des Petrus, der des Jacobus, die drei des Johannes und die dreizehn des Paulus. Die beiden erst genannten sind die sichersten Denkmale zur Kenntniß der jüdisch-paläſtinensischen Richtung der apostolischen Lehre. Der sittliche Geist des Christenthums ist in diesen Sendschreiben mit Lebendigkeit aufgefaßt und erscheint als das Vorherrschende. Jacobus namentlich, dessen Lehrart auch nach der Apostelgeschichte von der paulinischen abwich, vertheidigt in seinem Briefe eine von der paulinischen scheinbar verschiedene Ansicht von dem Glauben und seinem Verhältnisse zu den Werken. Auch der Brief des Petrus ist voll von moralischen Vorschriften und berührt das Dogmatische nur kurz. Er verweiset vor allen Dingen auf das Beispiel Christi, II, 21 — 25. Er redet zwar öfters vom Glauben, aber ohne ihn den Werken entgegen zu setzen und kennt so wenig als Jacobus eine Polemik gegen das Judenthum, obwohl er bemüht ist, zu zeigen, daß die Vorzüge des jüdischen Volkes auf die Christen übergegangen seien, Kap. II, 9. Bei Paulus dagegen tritt die Polemik gegen die Juden am stärksten hervor in den beiden Briefen an die Römer und Galater, denn seine Hauptabsicht in diesen Schreiben geht dahin, der Werkheiligkeit, wie sie unter den damaligen Juden herrschte, die sittliche Kraft der religiösen

Ueberzeugung und ihre seligen Folgen entgegen zu setzen. In den beiden Briefen an die Korinthier sind die Belehrungen mehr gelegentliche Erörterungen, welche die besonderen Verhältnisse der korinthischen Gemeinde veranlaßten. Am zusammenhängendsten sind die über die Auferstehung, 1 Kor. XV., über das Abendmahl, Kap. XI. und über die Wirkungen des Geistes unter den Christen, Kap. XII — XIV. In den Briefen an die Epheser und Kolosser, welche genau einen und denselben Gedankengang verfolgen, wird mehr von den Wohlthaten des Christenthums im Allgemeinen und Ganzen geredet, als daß einzelne Lehrpuncte genauer erörtert würden. In dem Briefe an die Philipper macht die genauere Ausführung des Dogma's von den verschiedenen Zuständen Christi, II, 5—12. den Hauptabschnitt aus; so wie es die Lehre von der Zukunft Christi ist, um welche sich der Hauptinhalt der beiden Briefe an die Thessalonicenser wendet. Die an einzelne Personen gerichteten Schreiben, die beiden an den Timotheus, das an den Titus und das an Philemon, enthalten mehr beiläufige Bemerkungen über einzelne Lehrpuncte, als ausführliche dogmatische Erörterungen und umfassen vornämlich das Verhältniß der Vorsteher und Aufseher (ἐπίσκοποι) zu ihren Gemeinden. In den meisten Briefen dieses Apostels ist der Haupttheil dogmatisch, und dieser bildet den Anfang; an ihn schließen sich dann moralische Vorschriften und Ermunterungen an. Die Form, in welcher die Lehren vorgetragen werden, neigt sich im Briefe an die Römer am meisten zur syllogistischen; in andern Briefen wird aber auch die allegorische und mystische Einkleidung nicht verschmäht, Gal. IV, 21 — 31. 1 Kor. X, 1 — 4. Obwohl die verständige Ansichtsweise vorherrschend ist, so spricht sich doch in manchen Stellen das Gefühl auf eine sehr starke und lebhafte Weise aus, z. B. Röm. VIII, 31 — 39. XI, 33 — 36. u. a. m. Man kann aus diesen Briefen einen zusammenhängenden Lehrbegriff entwerfen [11]), welches bei denen des Petrus und Jacobus nicht wohl möglich wird. Von den drei Briefen des Johannes ist eigentlich nur der erste zur Be-

11) Vgl. G. W. Meyer, Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs. Altona 1801. 8. Leonh. Usteri, Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs. Zürich 1824. 4. Ausg. 1832. 8.

stimmung des Lehrbegriffs wichtig. Es herrscht darin völlig derselbe Geist, welcher sich in den Reden des johanneischen Christus ausspricht. Das gesammte sittliche und religiöse Leben wird zurückgeführt auf die Liebe und auf den Glauben, durch jene wird der Christ sich seiner innigen Gemeinschaft mit Gott (der Kindschaft) bewußt; durch diesen erlangt er Kraft, die Welt zu überwinden.

II. Aechte apostolische Schriften, in welchen die Verfasser ihre Ansichten auf eine mittelbare Weise zu erkennen geben, sowohl in der Auffassung und Beurtheilung, als auch in der Auswahl und Anordnung der Thatsachen. Die zwei apostolischen Berichte vom Leben Jesu, welche hierher gehören, setzen eine verschiedene Ansicht der Person Jesu bei den Erzählern voraus. Dem Matthäus nämlich erscheint Jesus als der jüdische Messias, und er ist sorgfältig darauf bedacht, die Merkmale seiner Messianität zu sammeln, weshalb er auch am häufigsten alttestamentliche Stellen auf die einzelnen Umstände im Leben Jesu anwendet. Johannes dagegen sucht gleich von vorn herein seine Leser auf einen höhern Standpunct hinzuführen, von welchem aus Jesus als der göttliche Logos erscheint, der die Welt zu erleuchten in Menschengestalt erschienen sei. Von dieser Ansicht geleitet sucht er denn auch Jesum am meisten nach solchen Reden und Handlungen zu schildern, welche ihn als den Weltheiland darstellen konnten, und schaltet öfter, als die andern Evangelisten, Erläuterungen der Aussprüche Jesu oder eigene Urtheile über die berichteten Ereignisse ein.

III. Zweifelhafte apostolische Schriften. Hierher gehören der zweite Brief des Petrus und der des Judas, so wie auch die Offenbarung des Johannes, in welcher die Lehre unter einer bildlichen Einkleidung vorgetragen wird und daher nur mittelbar kann erkannt werden[12]). In diesen Schriften macht sich eine Einwirkung der jüdischen

12) In *De Wette's* Bibl. Theol. ist die Apokalypse zu wenig benutzt, indem sie eine viel reichere dogmatische Ausbeute gewährt. Keinesweges durften fast alle eigenthümliche Vorstellungen dieses Buches in die Lehre des Judenthums übergetragen werden. Wie man auch über den Verfasser urtheilen mag, als christliches Denkmal muß man dasselbe auf jeden Fall gelten lassen.

Theologie am meisten bemerkbar. Dieselbe verräth sich in dem zweiten Briefe des Petrus und in dem des Judas durch die Aufnahme mythologischer Bestandtheile des spätern Judenthums; in der Apokalypse aber durch die Benutzung kabbalistischer Speculationen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes und durch das Festhalten sinnlicher Erwartungen von dem zukünftigen Reiche.

IV. Schriften, welche nicht den Aposteln selbst, sondern ihrer Schule angehören, und zwar

1) Zur Schule des Petrus gehört das Evangelium des Marcus. Marcus schien sich anfangs näher an den Unterricht des Paulus zu halten, dem er durch seinen Vetter Barnabas (Kol. IV, 10.), einen der ersten Freunde des Paulus, war zugeführt worden. Er trat die erste Bekehrungsreise mit Paulus an, trennte sich aber schon in Pamphylien von dem Reisegefährten und kehrte nach Jerusalem zurück, Apg. XIII, 13. XV, 38. Diese Trennung muß in einem Mißverhältnisse zu Paulus ihren Grund gehabt haben, da dieser bei dem Antritte seiner zweiten Bekehrungsreise sich mit solcher Entschiedenheit gegen die Begleitung des Marcus erklärte, daß er darüber sogar mit seinem älteren Freunde Barnabas zerfiel, Apg. XV, 37—39. Marcus hatte sich also von der Gesellschaft getrennt unmittelbar nach der Bekehrung des heidnischen Sergius Paulus. Er war ein jerusalemischer Jude und seine Mutter in der Stadt selbst wohnhaft, Apg. XII, 12. 25. Petrus nahm zu ihr nach seiner Befreiung aus dem Gefängnisse zuerst seine Zuflucht, Apg. XII, 12., muß also wohl mit dieser Familie in genauer Verbindung gestanden haben. Auch wird dies durch 1 Petr. V, 13. bestätigt, wo er den Marcus als seinen Schüler bezeichnet. Der Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien, Gal. II, 11—14., muß bereits vor jener ersten Bekehrungsreise ausgebrochen sein, und Barnabas, welcher auf der Begleitung des Marcus bestand, neigte sich damals gleichfalls zur petrinischen Partei, Gal. II, 13. Nimmt man diese Umstände zusammen, so wird es wahrscheinlich, daß auch die Trennung des Marcus von Paulus durch den Streit der Schulen — der petrinischen und paulinischen — über den Zweck des Christenthums sei herbeigeführt worden, oder dadurch, daß Marcus das Verfahren des Paulus bei der

Aufnahme der Heiden mißbilligte. Diese Trennung war aber nicht so durchgreifend, daß Marcus nicht hätte später wieder in Verbindung mit Paulus treten und bei seinem Werke mitwirken sollen (Kol. IV, 10. 11. 2 Tim. IV, 11. Philem. 24.). Dabei mag jedoch seine Verbindung mit Petrus nach 1 Petr. V, 13. enger und dauerhafter gewesen sein und jene bekannte kirchliche Sage, daß Marcus Hermeneut desselben gewesen sei und sein Evangelium nach dem Auftrage des Petrus geschrieben habe[13]), bekommt durch diese in der Apostelgeschichte angedeuteten Verhältnisse ihre Bestätigung. Wir dürfen also auch in dem Evangelio des Marcus die Lehrart des Petrus von der Person und den Schicksalen Christi wieder anzutreffen hoffen.

2) Zur Schule des Paulus gehört das Evangelium und die Apostelgeschichte des Lucas, der sich in der letzteren Schrift als treuen Gefährten dieses Apostels zu erkennen gibt und auch von Paulus selbst unter seinen Gehülfen erwähnt wird, 2 Tim. IV, 11. Nach den durch seine Erzählungsweise gegebenen Andeutungen muß er sich auf der zweiten Bekehrungsreise, in dem Zeitpuncte, als Paulus zuerst von Troas aus nach Macedonien schiffte, Apg. XVI, 11., an die Reisegesellschaft angeschlossen haben. Uebrigens finden wir in seinen Schriften selbst Spuren von dem Einflusse der paulinischen Lehrart.

3) Von ungewisser Schule ist der Brief an die Hebräer. Der Charakter des Vortrags, der hierin herrscht, schließt sich am nächsten an den philonisch-alexandrinischen an; daher sich denn auch aus den Schriften des Philo am meisten für die Erläuterung desselben entnehmen läßt. Vergleicht man aber dies Sendschreiben mit denen der übrigen Apostel, so nähert es sich am meisten den paulinischen Briefen. Denn nur Paulus bedient sich einer ganz ähnlichen Art der allegorischen Erklärung des A. T. und nach der in diesem Sendschreiben herrschenden Vorstellung von der Person Jesu erhält dieselbe, wie bei Paulus, eine göttliche Würde, ohne daß die Speculationen vom Logos auf sie übergetragen werden. Auch vom

13) Vgl. Papias bei Euseb. Hist. eccl. II, 15. III, 39. Iren. III, 1. Tertull. adv. Marc. IV, 5. Clem. Alex. ap. Euseb. VI, 14.

Glauben redet der Verfasser ganz paulinisch, Kap. XI. Wir können daher dies Erzeugniß, dessen wirklicher Verfasser sich nicht mit Gewißheit bestimmen läßt, am sichersten denen aus der paulinischen Schule beigesellen.

Bei Benutzung der Quellen werden nur die in den Schriften der ersten Klasse enthaltenen Religionsbegriffe als sicheres Eigenthum der Apostel betrachtet; die der zweiten angehörigen nur, wiefern sie sich deutlich aus der geschichtlichen Einkleidung herausfinden lassen; die der dritten werden als zweifelhaft genommen und die der vierten als Vorstellungen der Schüler von denen der Lehrer unterschieden.

---

## Dritter Abschnitt.

### Religiöser Grundcharakter des apostolischen Lehrbegriffs.

### §. 173.

#### Gemeinschaftliche Grundlage.

Ihre gemeinschaftliche Grundlage findet die Lehre der Apostel in der durch Christum empfangenen Offenbarung; daher kommen sie sämmtlich in ihren religiösen Grundsätzen überein und ihre Lehre kann als eine zusammenhängende dargestellt werden. Aber neben jener Abhängigkeit von der Auctorität Christi zeigt sich bei ihnen auch zugleich eine freie Selbstständigkeit des Geistes, nach welcher sie die überlieferte Lehre weiter ausbilden, unbestimmt gelassene Lehrpuncte genauer feststellen, und vornämlich sich eine eigenthümliche Ansicht von der Person des großen Meisters bilden. Da nun bei diesen Entwickelungen ein Jeder seinen eigenen Weg verfolgte, so mußten Verschiedenheiten entstehen, welche indeß mehr die Lehrart, als die Lehre, mehr die Stellung, welche man einzelnen Lehrsätzen gab, und die Wichtigkeit, welche man ihnen beilegte, als ihren Inhalt betrafen und welche vornämlich darin ihren Grund hatten, daß man sich das Verhältniß nicht sogleich klar machen konnte, in welches die neue Religionsanstalt zu der älteren treten sollte. Sonach entwickelten sich drei verschiedene Grundformen des apostolischen Lehrvortrags, welche sich am

treffendsten durch den Namen paläſtinenſiſcher, alexandriniſcher und pauliniſcher Lehrtypus unterſcheiden laſſen. Es wird nöthig ſein, eine allgemeine Charakteriſtik derſelben, nach ihren unterſcheidenden Zügen, der Entwickelung der einzelnen Lehrſätze voraufgehen zu laſſen.

## §. 174.

### Paläſtinenſiſcher Lehrtypus der Apoſtel.

Das Unterſcheidende der paläſtinenſiſchen Richtung in der Auffaſſung und Behandlung der evangeliſchen Lehre verräth ſich in den apoſtoliſchen Denkmälern:

1) In der Auffaſſung der Perſon Jeſu und der Abſicht ſeiner Sendung. Die paläſtinenſiſch denkenden Apoſtel haben ſich zwar von den groben und ſinnlichen Meſſiaserwartungen der Juden losgeriſſen, aber der Meſſiasbegriff ſelbſt hat bei ihnen noch immer eine hohe Bedeutung und Wichtigkeit behalten. Sie betrachten daher Jeſum am liebſten als den Chriſt und gehen bei der Auffaſſung ſeiner Perſon und ſeines Werkes von einer theokratiſchen Anſichtsweiſe aus. Sein königliches Amt iſt es, was ihnen zunächſt am Herzen liegt; daher ſind ſie am ſorgfältigſten darauf bedacht, den Beweis zu führen, daß die prophetiſchen Merkmale für den Meſſias in der Perſon Jeſu ſich vereinigt haben, und ſie führen dieſen Beweis durch Anwendung prophetiſcher Ausſprüche auf die Lehrart, das Verhalten, die Thaten und Schickſale Jeſu.

2) Den Begriff von dem Reiche Chriſti faſſen ſie zwar weder ſo eng, als ob daſſelbe, wie die frühere Theokratie, auf die Juden ſolle beſchränkt ſein; noch auch ſo grobſinnlich, als ob es ſich als irdiſcher Staat in äußerlichem ſinnlichen Wohlleben darſtellen werde: indeß können ſie ſich nicht von der Erwartung frei machen, daß daſſelbe auch auf Erden ſich einmal äußerlich darſtellen, daß Chriſtus ſelbſt wiederkommen und ſein Reich auf Erden eröffnen werde.

3) Sie lieben die Vorſtellungen von Engeln, vom Satan und von Dämonen, kommen oft darauf zurück und laſſen ſich bei denſelben auch von ſpätern jüdiſchen Dichtungen leiten.

4) Der ſittliche Geiſt herrſcht bei ihnen vor über den

religiösen. Sie geben daher lieber und häufiger sittliche Vorschriften und Ermunterungen, als Entwickelungen der Dogmen Sie reden lieber von einem Glauben, welcher in Werken lebendig wird und dadurch zu dem von Christo verheißenen seligen Leben führt, als von einem Glauben, welcher selig macht, ohne daß das Verdienst der Werke hinzuträte. Jesus selbst erscheint nach ihrer Schilderung vornämlich als Sittenlehrer, weniger als der Enthüller göttlicher Geheimnisse.

Diese Eigenthümlichkeiten der Lehrart werden in höherem oder minderem Grade bemerkt in dem Evangelium des Matthäus, dem ersten Briefe des Petrus und dem Evangelium seines Schülers Marcus, dem Briefe des Jacobus und in den zweifelhaften Schriften, dem zweiten Briefe des Petrus, dem des Judas und in der Apokalypse.

## §. 175.

### Alexandrinischer Lehrtypus.

Wir bezeichnen mit diesem Namen eine Lehrart in den apostolischen Denkmälern, bei welcher eine ähnliche Ansicht vom Christenthume zu Grunde liegt, als die alexandrinischen Juden, namentlich aber Philo, vom Judenthume aufzustellen versucht hatten. Sie spricht sich am deutlichsten aus in den zuverlässig johanneischen Werken, dem Evangelio und den drei Briefen; sodann aber auch in dem Briefe an die Hebräer, welcher jedoch zwischen dieser Lehrart und der paulinischen in der Mitte steht. Als hervorstechende Eigenthümlichkeiten derselben bemerken wir:

1) Auf das Wesen Jesu wird die alexandrinische Speculation von einem göttlichen Logos als einer Hypostase im göttlichen Wesen übergetragen. Die Folge davon ist, daß Jesu Erscheinung als eine Menschwerdung des göttlichen Logos gedacht wird.

2) Der Zweck der Sendung Jesu wird nicht leicht mit den Messiasideen der Juden in Verbindung gebracht. Jesus ist der Weltheiland, das Licht, welches der Menschheit überhaupt erschienen ist, um sie zu erleuchten, zu bessern und durch eine geistige Wiedergeburt zur Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen hinzuleiten. Das Reich Christi wird selten erwähnt,

und wo es berührt wird, erscheint es nur als ein geistiges Reich der Wahrheit.

3) Die Aussprüche des A. T. werden nach einer freien allegorischen Deutung aufgefaßt, welche sich in der Darstellung des Johannes an ein Einfaches und Allgemeines hält, in dem Briefe an die Hebräer aber die Allegorie nach den einzelnen Zügen genau verfolgt, so z. B. die allegorische Auffassung der Verhältnisse des Melchisedek zu Abraham und der späteren levitischen Priesterschaft, oder die allegorische Deutung der einzelnen Bestandtheile der hohenpriesterlichen Verrichtungen und des levitischen Cultus. Dadurch aber nähert sich die Allegorie im Hebräerbriefe weit mehr dem Geiste des alexandrinischen Allegorismus, als die paulinische und johanneische Allegorie.

4) Der sittlich-religiöse Geist des Christenthums wird in dem Glauben und in der Liebe zusammengefaßt, beide aber mehr dem Gefühle, als dem Verstande vergegenwärtigt, woraus alsdann eine mystische Vortragsweise sich bildet.

5) Es wird mehr der allgemeine sittlich-religiöse Charakter des Christenthums dargestellt, als daß die besonderen darin liegenden Lehrsätze und sittlichen Verhaltungsregeln aus einander gehalten und einzeln für sich betrachtet und erörtert würden.

## §. 176.

### Paulinischer Lehrbegriff.

Der Lehrbegriff des Paulus zeigt sich nicht nur in den dreizehn Briefen dieses Apostels, sondern auch, einzelnen Zügen nach einwirkend, in den Schriften des Lucas und in dem Briefe an die Hebräer. Das Wesentlichste desselben liegt in einer Polemik gegen das Judenthum, welche zeigen soll, daß der alte Weg, durch Beobachtung des Gesetzes zur göttlichen Gnade zu gelangen, nicht zum Ziele führe, und daß man statt desselben einen neuen betreten müsse, nach welchem die Gnade Gottes nur durch den Glauben an Christum erlangt werde. Daher nimmt der Glaube in diesem Lehrbegriffe völlig dieselbe Stelle ein, welche das Gesetz in der jüdischen Theologie behauptete. Im Einzelnen äußert sich dieser Geist nun in folgenden Eigenthümlichkeiten:

1) Jesus wird zugleich als ein ewiges göttliches Wesen und als der Messias geschildert. Seine Bestimmung als Christ war, zwischen Juden und Heiden die Scheidewand wegzunehmen und aus beiden Eine göttliche Familie auf Erden zu bilden; denn die Juden besaßen keine sittlichen Vorzüge, welche sie berechtigt hätten, auf die Wohlthaten der Erscheinung des Messias vorzugsweise Ansprüche zu machen.

2) Die religiöse Bedeutung des Todes Jesu wird mit Vorliebe betrachtet und die Wohlthaten der Erlösung werden in einen ursächlichen Zusammenhang mit demelben gebracht.

3) Die Idee des Reiches Christi wird festgehalten; aber nicht nur in seiner ersten Erscheinung, sondern auch in seiner zukünftigen Vollendung, erscheint dasselbe frei von sinnlichen Beimischungen. Die im sittlichen Sinne als nahe erwartete Wiederkunft Christi bewirkt eine Auferstehung, bei welcher die Seele nicht mit dem irdischen, sondern mit einem veredelten Organ bekleidet wird. Also kann auch in dieser Zukunft ein irdischer Zustand der Dinge nicht wieder eintreten.

4) Das Ganze der göttlichen Rathschüsse über das Menschengeschlecht und der Entwickelungsgang, welchen die göttliche Erziehung des Menschen im Allgemeinen genommen hat, werden in der Absicht verfolgt, um daraus das Verhältniß des Judenthums zum Christenthume zu erläutern. Das Judenthum erscheint von diesem Standpuncte aus als eine vorbereitende Anstalt, das Christenthum als seine Vollendung. Der religiöse Glaube verliert sich aber auch gern in der Betrachtung der noch zukünftigen Entwickelungen der Menschheit und erblickt in der Zukunft eine allgemeine Heidenbekehrung und einen Beitritt des jüdischen Volkes zur christlichen Gemeinschaft. Diese Betrachtung der göttlichen Rathschlüsse führt

5) auf eine göttliche Vorherbestimmung, welche über das Ganze und Einzelne waltet und von welcher die Handlungen des Menschen zu seinem Wohl und Wehe geleitet werden; doch werden bei dieser Idee eines nothwendigen Schicksals die sittlichen Kräfte des Menschen keineswegs aufgehoben und Anforderungen an das Pflichtgefühl gemacht, welche eine vollständige Willensfreiheit voraussetzen. Es zeigt sich in diesen scheinbar widersprechenden Behauptungen jener Widerstreit, in welchen das sittliche mit dem religiösen Bewußtsein im Men-

schen zu gerathen pflegt, indem dieses das Gute durchaus nur als göttliche Gnade betrachten, jenes aber die freie Thätigkeit der im Menschen selbst liegenden sittlichen Willenskräfte nicht läugnen kann. Vgl. §. 225.

6) Der sittliche Verfall des Menschen wird mit den stärksten Farben gezeichnet; er wird hergeleitet aus dem Uebergewichte, welches die mit dem irdischen Leben verbundenen sinnlichen Triebe über das Geistige im Menschen ausüben, und das Heilmittel deselben wird in dem Glauben an den Gekreuzigten aufgefunden. Daher fließt denn auch

7) der Hauptsatz, daß die göttliche Gnade nicht durch Werke erlangt werden könne, sondern dem Glauben allein zu Theil werde. Dieser Satz hat zwar eine polemische Richtung gegen das Judenthum, aber er darf keineswegs darauf beschränkt werden, so als ob die Werke lediglich von den Werken des Gesetzes zu verstehen seien; denn es ist die Werkheiligkeit überhaupt, welche der Apostel bestreiten will, wenn er gleich, nach seinen Verhältnissen, dabei die jüdische Werkheiligkeit vorzugsweise ins Auge fassen mußte.

Dies möchten die Hauptpuncte eines Lehrbegriffs sein, welcher einen strengeren wissenschaftlichen Zusammenhang hat, als die übrigen. In der Form, wie er dargestellt wird, zeigt sich übrigens ein vielgewandter und gebildeter Geist, welcher pharisäische Dialektik eben so wohl zu seinen Zwecken anzuwenden weiß, als die alexandrinische Mystik und Allegorie, und der Gefüh und Verstand auf eine gleichmäßige Weise zu befriedigen versteht.

# Besonderer Theil.

## Darstellung der einzelnen Religionslehren der Apostel.

### §. 177.

#### Vorerinnerung.

An den allgemeinen Theil oder die Prolegomenen schließt sich nun zunächst ein besonderer Theil, welcher die Darstellung der einzelnen apostolischen Lehrsätze umfaßt. Hier läßt sich ebenso, wie in der Darstellung der Lehre Jesu, der Stoff in zwei Abschnitte unterscheiden, deren erster diejenigen Lehren begreift, welche einen allgemeinen religiösen Charakter tragen oder in keinem, wenigstens in keinem nothwendigen Zusammenhange stehen mit der Person Jesu und der durch ihn unter den Menschen gegründeten eigenthümlichen Heilsanstalt — allgemeine, unsymbolische Religionslehre. Der zweite Abschnitt erläutert diejenigen Religionsbegriffe der Apostel, welche gleichsam auf einem historischen Fundamente beruhen oder sich auf die Voraussetzung stützen, daß in der Person Jesu der Christ wirklich erschienen sei und daß derselbe ein Reich Gottes unter den Menschen, durch welches für sie ein neuer Weg zum Heile eröffnet werde, wirklich gegründet habe. Hierher gehören alle die Vorstellungen, welche die Person Jesu, die Absicht und den Zweck seiner Sendung und seines Werkes auf Erden und die Beschaffenheit seiner Stiftung betreffen — besondere, symbolische Religionslehre.

# A) Unsymbolische Religionslehre.

## Erster Abschnitt.

## Die Lehre vom göttlichen Wesen und seinem Verhältniß zur Welt.

### Erstes Hauptstück.

### Das göttliche Wesen an sich betrachtet.

#### §. 178.

#### Dasein, Namen und Einheit des göttlichen Wesens.

Die Idee des göttlichen Wesens und der ihm zukommenden Attribute erhält in der Lehre der Apostel eine weitere Entwickelung auf der Grundlage der Lehrvorträge Jesu. Am reichhaltigsten sind die Schriften des Apostels Paulus an solchen theologischen Erörterungen im engern Sinne. Der Glaube an den wahrhaftigen Gott bildet sich nach dem Apostel nothwendig aus der Betrachtung der Werke Gottes und der erschaffenen Welt, und die Heiden hätten daher zur Erkenntniß Gottes gelangen können, Röm. **I, 19. 20.** Demgemäß verweiset er die heidnischen Einwohner von Lystra auf die weisen und gütigen Einrichtungen Gottes in der Natur, durch welche sich das göttliche Wesen nicht unbezeugt gelassen habe, Apg. **XIV, 17.** (der sogenannte physico-theologische Beweis, unter allen der populärste). Die andern Apostel dagegen setzen den Glauben an das Dasein Gottes als schon gegeben voraus.

Die Namensbezeichnungen für das göttliche Wesen in den Schriften der Apostel sind theils Beinamen, welche sich auf einzelne Attribute beziehen und bei diesen ihre Erläuterung finden müssen, theils Uebersetzungen der hebräischen Gottesnamen. Das heilige Tetragrammaton יְהוָה kommt nicht vor und wird nach dem Vorgange der Alexandriner durch ὁ κύριος (אֲדֹנָי) ersetzt. Die Offenbarung umschreibt diesen alten Gottesnamen nach einer künstlichen Etymologie desselben durch: der da ist und war und sein wird (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος) Offenb. **I, 4. 8. IV, 8.** vergl. **XI, 17.**

XVI, 5. Auch der Name Gott der Heerschaaren אֱלֹהֵי־צְבָאוֹת wird gleichfalls nach dem Vorgange einiger Mitarbeiter an der alexandrinischen Uebersetzung durch ὁ παντοκράτωρ ausgedrückt, am gewöhnlichsten in der Apokalypse, Kap. I, 8. IV, 8. u. ö. Die Bezeichnung ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων, der Vater der Geister, Hebr. XII, 9., welche Gott als den Urquell des geistigen Lebens darstellt, ist aus dem hebräischen אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת לְכָל־בָּשָׂר, 4 Mos. XVI, 22. XXVII, 16. hergenommen und deutet den Gott an, der den Urquell des Lebens in sich selbst hat, (ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ,) Joh. V, 26. Auch die im A. T. herrschende Benennung, der lebendige Gott, אֵל חַי wird von den Aposteln aufgenommen und durch θεὸς ζῶν ausgedrückt, 1 Petr. I, 23. Apg. XIV, 15. u. ö. Es soll damit der wirksame, der in Werken unaufhörlich sein Dasein offenbarende Gott bezeichnet werden im Gegensatze zu den heidnischen Götzen, welche stets unwirksam sind und von deren Dasein keine Art von Werken Zeugniß ablegen kann. Die Apostel traten in einen Kampf mit dem Polytheismus und sahen sich dadurch bewogen, öfter als ihr Meister, welcher zu Juden redete, die Einheit Gottes zu lehren und die zahllosen Götterwesen der heidnischen Mythologie als nichtige unwesenhafte Einbildungen zu beschreiben. Paulus betrachtet den heidnischen Götzendienst als einen Abfall von der Erkenntniß des wahrhaften Gottes, welche man aus der Naturoffenbarung schöpfen konnte, und rügt die Ungereimtheit, nach welcher der Unvergängliche im vergänglichen Bilde verehrt würde, Röm. I, 21—23.; die grenzenlose und widernatürliche Ausartung der Sitten, welche in der heidnischen Welt herrschte, leitet er aus dem Polytheismus her, Röm. I, 24—32. Er erklärt, daß dem Götzenbilde (εἴδωλον) nichts Wirkliches in der Welt (ἐν κόσμῳ, in rerum natura) entspreche, indem es nur einen Einigen Gott, und außer ihm keinen andern gebe, und daß die Christen statt der heidnischen Vielgötterei nur Einen Gott den Vater, welchem sie angehörig seien, anerkennen dürfen, 1 Kor. VIII, 4 — 6. vgl. 1 Tim. II, 5. Apg. XIV, 15. XVII, 23 ff. Dieser ist zugleich der Gott der Juden und der Heiden, Röm. III, 29 f., der gemeinschaftliche Vater Aller (πατὴρ πάντων), welcher über Alles herrscht, Alles durchdringt und in uns Allen lebt,

Eph. III, 15. IV, 6., der wahrhaftige Gott (θεὸς ἀληθινός) 1 Thess. I, 9., d. i. derjenige, welchem die Vollkommenheiten des göttlichen Wesens, das, was die Merkmale der Göttlichkeit bildet, in Wirklichkeit zukommt.

## §. 179.

### Metaphysische Natur des einigen göttlichen Wesens.

Der Lehrsatz Christi, daß Gott seiner Natur nach ein Wesen geistiger Art sei, wird zwar von den Aposteln nicht ausdrücklich wiederholt, daß sie ihn aber festhalten, gibt sich theils dadurch zu erkennen, daß sie die Anthropomorphismen sorgfältig vermeiden und nur in seltenen Fällen, wo kein Mißverstand Statt finden konnte, sie sich erlauben, wie z. B. 1 Petr. V, 6.; theils aber auch dadurch, daß die Unsichtbarkeit Gottes öfters ausdrücklich gelehrt wird, bald durch Beilegung des Prädicates ἀόρατος, 1 Tim. I, 17. Kol. I, 15., bald indem gesagt wird, daß kein Mensch Gott je gesehen habe noch sehen könne, 1 Tim. VI, 16. 1 Joh. IV, 12. 20., bald indem seine Attribute als ein Unsichtbares (τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ) aufgefaßt werden, Röm. I, 20. Die Schilderungen der Gestalt, des Thrones und der Umgebungen Gottes, wie sie in der Apokalypse Kap. IV, 2 ff. sich finden, sind daher als reine Dichtung zu fassen, deren Vorbilder in den prophetischen Abschnitten Jes. VI. Ezech. I. XI. nachgewiesen werden können. Die Gestalt Gottes wird in dieser Dichtung gefaßt als eine Licht- und Glanzgestalt, anzuschauen gleich dem Steine Jaspis und Sardis, Kap. IV, 3. Diese orientalische Vorstellung, daß Gott seiner Natur nach ein Lichtwesen sei, wird noch mehrere Male von den Aposteln angedeutet. Bei Johannes, welcher 1 Joh. I, 5. sagt: Gott ist ein Licht und keine Finsterniß ist in ihm, muß sie, wie der Zusammenhang lehrt, von der sittlichen Reinheit des göttlichen Wesens gedeutet werden, in welchem sich keine Sünde findet. Bei Paulus bewohnt Gott ein unzugängliches Licht (φῶς ἀπρόσιτον,) 1 Tim. VI, 16., und der Lichtglanz dient hier, um das Unergründliche des göttlichen Wesens anzudeuten, welches von dem menschlichen Geiste eben so wenig aufgefaßt werden kann, als das sterbliche Auge den Lichtglanz der Sonne aufzufassen

vermag. Eben so wenig nun, als die Apostel der Gottheit eine körperliche Gestalt beilegen, fassen sie dieselbe unter einer persönlichen Beschränkung. Gott ist nicht fern von einem Jeden unter uns, in ihm leben und weben und sind wir, — sagt Paulus zu Athen, Apg. **XVII, 27. 28.** und Eph. **IV, 6.** schreibt er: Der Eine Gott durchdringt Alles und ist in uns allen. Durch keinen Raum beschränkt muß Gott daher als jederzeit und allenthalben gegenwärtig gedacht werden, und so schwebt er dem großen Apostel vor als Zeuge seiner Handlungsweise, **1 Thess. II, 10.** Gal. **I, 20.** Für Gott gibt es aber auch keine Beschränkung durch die Zeit. Er ist der stets lebende und bleibende Gott (*θεὸς ζῶν καὶ μένων*) **1 Petr. I, 23.**; der Lebende in alle Ewigkeiten (*ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων*) Offenb. **X, 6. XV, 7.**; der ewige Gott (*ὁ αἰώνιος θεός*) Röm. **XVI, 26.** Er allein kennt keinen Tod, denn er allein ist im eigentlichen und strengen Sinne im Besitz der Unsterblichkeit (*ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*) **1 Tim. VI, 16.** Er ist nicht, wie die Gegenstände der heidnischen Verehrung, vergänglich (*φθαρτός*), sondern der Unvergängliche (*θεὸς ἄφθαρτος*) Röm. **I, 23.** Auch hat er keinen Anfang, sondern er selbst ist der Anfang (*ἀρχή*), d. h. alles Werden geht von ihm aus. Er heißt das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende, Offenb. **I, 8.**[14]). Dieses Eine göttliche Wesen vereinigt in sich alle Vollkommenheiten, es ist in sich selbst vollendet und bedarf zu seinem Dasein oder Wohlsein keines Gegenstandes, als sich selbst. Diese innere Vollendung soll ausgedrückt werden, wenn Gott der Selige (*ὁ μακάριος*) genannt wird, **1 Tim. I, 11. VI, 15.** Daher können auch keine menschlichen Hände seiner pflegen, als ob er Jemandes bedürfe; denn er selbst gibt Allen Leben und Odem und Alles, Apg. **XVII, 25.** Keiner vermag ihm Rath zu ertheilen oder Gaben zu bieten, die er nicht selbst von ihm empfangen hätte, Röm. **XI, 34. 35.** Wegen dieser höchsten Vollkommenheit ist Gott dann auch unvergleichlich, keinem Dinge ähnlich und darf nicht in einem Bilde dargestellt wer-

14) Diese Worte hat man nach der falschen Lesart, *ὁ κύριος*, auf Christum bezogen, nach der richtigeren von Griesbach aufgenommenen, *κύριος ὁ θεός* findet kein Zweifel statt, daß sie auf Gott bezogen werden müssen.

den, Apg. XVII, 29. Röm. I, 22. 23. Die spätere von orientalischen Emanationsideen ausgehende jüdische Philosophie, welche unter dem Namen Kabbala bekannt ist, gefiel sich in Personificationen der göttlichen Eigenschaften (Sephiroth), welche sie nach den heiligen Zahlen drei und sieben in zwei Klassen ordnete, und indem sie die Form der menschlichen Gestalt zu Grunde legte, tabellarisch oder schematisch aufzustellen pflegte, woraus der sogenannte kabbalistische Baum entstand (vgl. §. 92.). Diese Vorstellungen, welche den zuverlässig apostolischen Denkmälern fremd sind, scheinen in der Apokalypse sich zu verrathen, wenn sieben Geister Gottes (ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ) erwähnt, Kap. I, 4. III, 1. IV, 5. V, 6., und drei höhere Kräfte in Gott, Kap. IV, 11., von sieben niederen, Kap. V, 12., unterschieden werden. — Die Merkmale der metaphysischen Natur Gottes werden bei den Aposteln weniger an sich (in abstracto), als vielmehr nach gewissen Beziehungen (Relationen) oder nach ihrer Aeußerung unter bestimmten Verhältnissen (in concreto) dargestellt. So dient die Eigenschaft der Unveränderlichkeit nur zur näheren Bestimmung der sittlichen Attribute, der Weisheit, Gerechtigkeit und Güte. Die göttliche Allmacht wird durchaus nur in sittlich-religiöser, nicht aber in rein metaphysischer Beschaffenheit gefaßt. In den apostolischen Briefen stellt sie sich dar als die Kraft Gottes, nach welcher er den Glauben erweckt in dem Gemüthe des Menschen, Eph. I, 19., und die standhafte Treue im Glauben, Röm. XVI, 25., nach welcher Gott in den Menschen über alles Verstehen wirksam ist, Eph. III, 20., und sie mit geistigen Gütern auf das reichste zu begaben vermag, 2 Kor. IX, 8. 2 Petr. I, 3., oder sie wird dargestellt als der feste Grund, auf welchen sich der Glaube an die göttlichen Verheißungen stützt, Röm. IV, 17. 21., oder als der Beweggrund zur ruhigen Ergebung in die Anordnungen des göttlichen Willens, 1 Petr. V, 6., und ein Thatbeweis für dieselbe wird in der Auferstehung Christi gefunden, Röm. I, 4. Eph. I, 19. 20.

## §. 180.

### Intellectuelle Natur des göttlichen Wesens.

Die Vollkommenheit der göttlichen Intelligenz offenbart sich als Allwissenheit, wenn man auf den Umfang, als Weisheit, wenn man auf die Wirksamkeit oder Aeußerung des göttlichen Verstandes Rücksicht nimmt. Von der göttlichen Allwissenheit gibt Hebr. **IV, 12. 13.** die vollständigste Beschreibung. Vor dem *λόγος θεοῦ* — welcher hier als der göttliche Verstand zu fassen ist, der zwar hypostatisch gedacht, nicht aber nach johanneischer Art mit dem Christ identificirt wird — ist kein Geschöpf unsichtbar, sondern Alles vor seinen Augen bloß und offenbar (*γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα*) [15]). Ferner heißt es 1 Joh. **III, 20.** ganz allgemein: Gott kennet Alles (*ὁ θεὸς γινώσκει πάντα*). Der Zusammenhang dieser nicht ganz deutlichen Stelle ist: Wenn uns unser Gemüth beunruhigt, so wissen wir ja, daß Gott über dasselbe erhaben ist, und Alles kennt. Der Gedanke an seine Erhabenheit und Allwissenheit soll uns Trost gewähren, wenn auch beunruhigende Gedanken über unsere sittlichen Schwächen in uns entstehen. Ganz besonders nämlich wird zu sittlichen Zwecken die Vorstellung von den Aposteln hervorgehoben, daß Gott das Innere der Menschen oder ihre Gedanken kenne, 1 Kor. **III, 20.**, nach Ps. **XCIV, 11.**, und er heißt deshalb der Herzenskündiger (*ὁ καρδιογνώστης θεός*) Apg. **XV, 8.**, in den Briefen des Paulus *ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας*, Röm. **VIII, 27.**, oder *ὁ δοκιμάζων τὰς καρδίας*, 1 Thess. **II, 4.** Paulus redet auch von einem Vorherwissen der Gottheit, auf welches er die Vorherbestimmung der menschlichen Schicksale im göttlichen Rathschlusse gründet, Röm. **VIII, 28. 29.** vgl. Eph. **I, 4.**

Das Attribut der Weisheit wird Gott ausschließlich zugeeignet, wenn er der allein Weise, *μόνος σοφὸς θεὸς* genannt wird, Röm. **XVI, 27.** Judä V. 25. (doch ist das *σοφός* in letzterer Stelle zweifelhaft). Eine der Idee der Zweck-

15) *Τραχηλίζειν*, im profanen Griechisch s. v. a. den Hals zurückbeugen, braucht unser Schriftsteller auf eine singuläre Weise für *φανεροποιεῖν*, offenbar machen. Ueber die verschiedenen Ableitungen dieser metaphorischen Bedeutung vgl. die Auslegungen der griechischen Kirchenväter bei **Suicerus T. II. p. 1285 f.**

mäßigkeit völlig entsprechende Wirksamkeit des Verstandes, worin das Wesen der Weisheit liegt, findet sich nämlich nur in dem vollkommensten Wesen, und der Mensch darf sich nicht die Weisheit selbst, sondern nur das Streben nach derselben (*φιλοσοφία*) beilegen. Gott wird demnach auch betrachtet als die Urquelle der Weisheit, von welchem der Mensch sie erflehen muß, um sie zu erhalten, Jac. I, 5. Paulus erkennt diese göttliche Weisheit besonders in dem Gange der göttlichen Offenbarungen und in der zweckmäßigen stufenweisen religiösen Entwickelung des menschlichen Geschlechts. Darin erscheint sie ihm denn bald als eine vielgestaltige (*ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ*) Eph. III, 10. d. i. als eine solche, welche durch die verschiedenartigsten Mittel einen und denselbigen großartigen Zweck zu erreichen weiß; bald bewundert er die unergründliche Tiefe (*βάθος*) derselben, deren Wege dem Menschen unerforschlich sind, Röm. XI, 33. 34., d. h. welche Mittel erwählt, deren erhabenen Endzweck der beschränkte Verstand des Menschen nicht auszufinden vermag. Wenn endlich von einer Unveränderlichkeit der göttlichen Weisheit geredet wird, so soll damit angedeutet werden, daß Gott durch die erwählten Mittel jedesmal und unfehlbar seinen Zweck erreiche und nicht etwa neben den zureichenden auch einmal, wie es jederzeit bei Menschen geschieht, unzureichende Mittel zum Endzwecke erwähle. In diesem Sinne wird Gott die Unveränderlichkeit des Rathschlusses (*τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς*) beigelegt, Hebr. VI, 17.

## §. 181.

### Sittliche Natur des göttlichen Wesens.

Die moralischen Attribute beziehen sich auf die Beschaffenheit des göttlichen Willens. Inwiefern derselbe als nothwendig auf das Gute gerichtet oder als das Gute selbst gedacht werden muß, legt man dem göttlichen Wesen das Prädicat der Heiligkeit (*ὁσιότης*) bei, Offenb. XVI, 5. Hierin liegt das Merkmal gegeben, daß Gott unversucht sei vom Bösen (*ἀπείραστος κακῶν*) Jac. I, 13. d. h. daß sein guter Wille frei sei von dem Kampfe mit dem Bösen, welcher seinen Grund in der Schwäche des guten Willens hat. Dem

Apostel Johannes ist das Licht ein Bild der sittlichen Reinheit und in diesem Sinne sagt er, um die Heiligkeit Gottes zu bezeichnen, Gott sei ein Licht und in ihm keine Finsterniß, 1 Joh. I, 5. Diese göttliche Heiligkeit ist das Ziel, welches die menschliche Heiligung anstreben soll, 1 Petr. I, 15. 16. Sie ist das Urbild, nach welchem das göttliche Ebenbild in dem neuen Menschen soll erschaffen werden, Eph. IV, 24.; denn des Heiligen Wille ist die Heiligung (ἁγιασμός) der Menschen und zur Heiligung hat er sie berufen, 1 Thess. IV, 3. 7. Dieser heilige Wille der Gottheit erscheint nun als Gerechtigkeit, indem er darauf gerichtet ist, auch bei den erschaffenen Geistern oder in der Welt das höchste sittliche Gut herbeizuführen, wozu ihm die sittliche Gesetzgebung und die Vergeltung als Mittel dienen. Daher die Unterscheidung der Gerechtigkeit in eine gesetzgebende und vergeltende oder richterliche, Jac. IV, 12. Als Gesetzgeber (νομοθέτης) bestimmt er nämlich die sittliche Ordnung für die Vernunftwesen, als Richter (κριτής) aber vollzieht er sie. Er ist daher allgemeiner Richter (κριτὴς πάντων) Hebr. XII, 23. und richtet ohne Ansehn der Person (ἀπροσωπολήπτως) d. h. nach den Werken eines Jeden (κατὰ τὰ ἔργα ἑκάστου) oder nach seinem sittlichen Verhalten, nicht aber nach Gunst oder Ungunst. Daher ist sein Gericht ein gerechtes (δικαιοκρισία) und durchaus dem sittlichen Werthe des Handelnden angemessen. Vgl. die Hauptstellen Röm. II, 5 — 10. 1 Petr. I, 17. und 2 Thess. I, 5. Röm. III, 6. wird angedeutet, daß Gott nur unter der Voraussetzung, das er das gerechteste Wesen sei, als Weltrichter gedacht werden könne. Wiefern diese göttliche Gerechtigkeit gegen das Böse gerichtet ist und dasselbe bestraft, heißt sie nach einem anthropopathischen aus dem Hebräischen beibehaltenen Ausdrucke der Zorn Gottes (ὀργὴ θεοῦ) d. i. sein Haß des Bösen, sein Unwille über daßelbe, Röm. II, 5. Offenb. XI, 18. XIV, 10. oder θυμὸς τοῦ θεοῦ, Kap. XV, 1. In der Apokalypse und im Briefe an die Hebräer (vgl. Kap. X, 31. XII, 29.) erscheint diese Strafgerechtigkeit Gottes in der furchtbaren Strenge des A. T. Aber auch nach Paulus zeigt die Gerechtigkeit Gottes sich gleichfalls in seinen Strafen, 2 Thess. I, 6. 7. Auch die Prädicate der Wahrhaftigkeit und Treue Gottes geben eigentlich

nur eine Seite oder Richtung seiner Heiligkeit; denn sie wollen aussagen, daß die Aeußerungen des göttlichen Willens mit diesem Willen selbst unveränderlich übereinstimmen, welches dann insbesondere auf die göttlichen Verheißungen und Offenbarungen bezogen wird. Vgl. Röm. III, 3. 4. *πίστις τοῦ θεοῦ*, fides dei, und Hebr. X, 23. *πιστὸς ὁ ἐπαγγειλάμενος*. Gott heißt daher *ἀληθής*, Röm. III, 4., *ὁ ἀψευδὴς θεός* Tit. I, 2., *πιστός* 2 Kor. I, 18. (als Schwurformel, ita Deus verax est, oder per Dei veracitatem,) und 2 Tim. II, 13. heißt es von ihm: *ἐκεῖνος πιστὸς μένει*, seine Wahrhaftigkeit ist unveränderlich. Wiefern dem heiligen Willen der Gottheit eine Richtung auf das Wohlsein der Geschöpfe beigelegt wird, heißt er Güte, Gütigkeit (*χρηστότης*). Die Güte, wiefern sie nicht bedingt wird durch die Würdigkeit des Gegenstandes, heißt Gnade (*χάρις*), wiefern sie dem Unglücklichen sich hülfreich erweiset, Barmherzigkeit (*ἔλεος*) oder anthropopathisch gefaßt Mitleid (*σπλάγχνα, οἰκτιρμοί*); wiefern sich die Güte im Aufschieben der Strafen zeigt, heißt sie Geduld (*ἀνοχή*) oder Langmuth (*μακροθυμία*). Das reine Wohlgefallen Gottes an den mit sittlichen Anlagen begabten Geschöpfen heißt Liebe (*ἀγάπη*) und die Liebe, inwiefern sie auf die Menschen insbesondere sich richtet, wird Menschenliebe (*φιλανθρωπία*) genannt. Nach einem Hebraismus endlich wird Gott als der Gütige auch *δίκαιος* (צַדִּיק) genannt, 1 Joh. I, 9. Diese Bezeichnungen der verschiedenen Seiten und Richtungen, nach welchen man das Attribut der Güte betrachten kann, finden sich in den apostolischen Denkmälern jedoch promiscue gebraucht und ohne daß die Begriffsunterscheidung genau festgehalten würde, wie man es im populären Vortrage nicht anders erwarten darf. So redet Paulus von dem Reichthume der göttlichen Güte und Geduld und Langmuth (*πλοῦτος τῆς χρηστότητος καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας*) Röm. II, 4., um die Güte nach ihren verschiedenen Richtungen und Aeußerungen überhaupt anzudeuten. In gleichem Sinne verbindet er Tit. III, 4. die *χρηστότης καὶ φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος*[16]) *ἡμῶν θεοῦ*.

16) Die Bezeichnung Gottes durch *σωτήρ* Heiland, welche sonst für Christus gebräuchlicher ist, kommt in 1 Tim. und Tit. so oft von dem Vater Jesu Christi vor, daß sie für die Eigenthümlichkeit der Ausdrucksweise

Da er aber die göttliche Güte vorzugsweise in den Heilsanstalten des Christenthums erblickt, durch welche einer ganzen sündigen Menschheit geholfen werden soll, so faßt er sie vorzüglich von der Seite, nach welcher sie als ein unverdientes, Unwürdigen geschenktes Wohlwollen erscheint, oder als heilbringende Gnade (*χάρις σωτήριος*) Tit. II, 11. Eph. II, 4. 7. 8., obwohl er auch in dieser Hinsicht an dem Ausdrucke nicht festhält und z. B. in der letzten Stelle die Ausdrücke *ἔλεος*, *ἀγάπη* und *χάρις* als gleichbedeutend wechseln läßt. Die Liebe Gottes (*ἀγάπην θεοῦ*) findet er besonders darin, daß Gott seinen Sohn für die Sünder in den Tod gegeben habe, Röm. V, 8. vgl. Joh. III, 16., und die innerliche Bestätigung dieser göttlichen Liebe erhalten die Gläubigen durch den in ihnen wirksamen Gottesgeist, Röm. VIII, 15. 16. Gal. IV, 5. 6. 2 Kor. I, 22. Daß er aber auch den anthropopathischen Ausdruck *οἰκτιρμοί* nicht scheute, zeigt 2 Kor. I, 3., wo Gott *ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν* heißt, was aber sogleich durch das folgende *θεὸς πάσης παρακλήσεως* näher bestimmt wird. Bei dem Apostel Johannes wird das ganze göttliche Wesen in der Liebe zusammengefaßt (*ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*) 1 Joh. IV, 8. Diese Liebe hat sich in der Sendung des Sohnes auf eine zuvorkommende Weise geoffenbart, 1 Joh. IV, 9. 10., indem Gott durch sie die Menschen zur Kindschaft berufen und ein väterliches Verhältniß zu ihnen hergestellt hat, 1 Joh. III, 1. Durch die Liebe verräth daher der Mensch selbst ein göttliches Wesen, eine Aehnlichkeit mit Gott, (*ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται,*) 1 Joh. IV, 7. 8. und in der gegenseitigen Liebe der Gläubigen zeigt sich Gott unter ihnen gleichsam auf sichtbare Weise wirksam, 1 Joh. IV, 12. d. h. wenn gleich Niemand Gott gesehen hat, so ist er doch fortdauernd unter uns gegenwärtig (*μένει ἐν ἡμῖν*) durch die Liebe der Gläubigen. Hierzu aber sind sie verpflichtet um der reichen

in diesen Sendschreiben charakteristisch wird, 1 Tim. I, 1. II, 3. IV, 10. Tit. I, 3. II, 10. Vielleicht schwebte dem Paulus, als er nach Ephesus schrieb, die *Ἄρτεμις σώτειρα* der Epheser vor Augen, und er wählte diese Bezeichnung, um im Gegensatze auf den Einigen Gott als den einzigen wahrhaften *σωτήρ* aufmerksam zu machen. Von solchen örtlichen Beziehungen pflegten wenigstens Verschiedenheiten der Ausdrucksweise öfters abzuhängen.

zuvorkommenden Liebe willen, deren sie von Gott gewürdigt worden, 1 Joh. IV, 11. Dadurch eben zeichnet sich Johannes vor Allen aus, daß er diese Seite des göttlichen Wesens vorzugsweise zur Beruhigung des Gemüthes und zur sittlichen Erweckung hervorzuheben weiß. Aber auch der Apostel Petrus ist durchdrungen von der Güte des göttlichen Wesens. Er preiset den Gott, welcher Gnaden aller Art erweiset (*ὁ θεὸς πάσης χάριτος*) 1 Petr. V, 10., dessen Barmherzigkeit groß ist (*πολὺ αὐτοῦ ἔλεος*) Kap. I, 3., welcher sich langmüthig erweiset gegen uns (*μακροθυμεῖ εἰς ἡμᾶς*) 2 Petr. III, 9. In dem Briefe des Jacobus wird alle gute Gabe und alles vollkommene Geschenk von oben hergeleitet, von dem Vater aller Segnungen (*πατὴρ τῶν φώτων*) [17]), bei welchem sich keine Veränderung und auch nicht der Schatten eines Wechsels findet, Jac. I, 17. Bemerkenswerth ist es, daß in den am meisten judaisirenden Schriften, der Apokalypse, dem zweiten Briefe des Petrus und dem des Judas, so wie auch im Briefe an die Hebräer, diese Seite des göttlichen Wesens, die Liebe, fast ganz vor der göttlichen Strafgerechtigkeit verschwindet.

---

## Zweites Hauptstück.

### Das göttliche Wesen nach seinem Verhältnisse zur Welt.

### §. 182.

#### Die Erschaffung der Welt durch das göttliche Wesen.

Die religiöse Wahrheit, daß die Welt den Grund ihres Seins im göttlichen Wesen habe oder von Gott sei geschaffen worden, halten die Apostel streng fest. Gott heißt bei ihnen der Schöpfer (*ὁ κτίσας*) Röm. I, 25., der Eine Vater

17) *Φῶς* muß hier als Bild des Glückes, der Segnung genommen werden; der Plural aber bezeichnet Segnungen der mannichfaltigsten Art, also so viel als *πᾶσα δόσις ἀγαθὴ* und *πατὴρ τῶν φώτων* ist der Urheber oder Urquell aller Segnung und Wohlthat oder aller guten Gabe. Die sich anschließende Berufung auf die Unveränderlichkeit Gottes wird aber hinzugefügt, um anzudeuten, daß auch die göttliche Güte keinem Wechsel unterworfen, also unveränderlich sei.

aller Dinge (εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων) Eph. IV, 6., das Universum selbst aber wird in den Stellen, wo seine Erschaffung Gott beigelegt wird, bisweilen nach hebräischer Art umschrieben durch Formeln, wie: der Himmel und die Erde und das Meer und Alles, was in ihnen ist, Apg. XIV, 15. vgl. Offenb. X, 6. XIV, 7., dann aber auch eigentlicher: die Welt und Alles, was in ihr ist (ὁ κόσμος καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ) d. h. die Welt sowohl als ein Ganzes betrachtet, als auch nach allen ihren einzelnen Theilen, Apg. XVII, 24.; insbesondere wird bemerkt, daß Gott den ersten Menschen geschaffen habe, aus welchem das ganze menschliche Geschlecht hervorgegangen sei (ἐποίησεν ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων) Apg. XVII, 26., daß die Glieder des menschlichen Körpers, ihre Anordnung und Verbindung ein Werk Gottes seien, 1 Kor. XII, 18., daß Gott die Nahrungsmittel erschaffen und zum Genusse bestimmt habe, 1 Tim. IV, 3. Auf diese Weise suchen die Apostel es anschaulich zu machen, daß alle Dinge ihr Dasein nur von Gott haben und daß man nicht annehmen dürfe, es sei irgend etwas auch von einem andern Wesen, etwa einem bösen Geiste oder einem Untergotte, hervorgebracht worden, was sie bei der Denkart ihrer Zeiten besonders hervorheben mußten.

Aus der Lehre von der Erschaffung der Welt durch Gott leiten sie aber auch die wichtigsten religiösen Folgerungen her, nämlich 1) daß Alles von Gott müsse abhängig sein oder daß Gott der Herr des Himmels und der Erde sei, Apg. XVII, 24.; 2) daß Gott an seinen Werken müsse erkannt werden oder daß die sichtbare Welt der Spiegel des unsichtbaren Gottes, von welchem sie hervorgebracht, sein müsse, Röm. I, 20.; 3) daß Alles in Beziehung auf Gott stehe und den göttlichen Absichten dienen müsse (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα) Röm. XI, 36. vgl. Hebr. II, 10.

Ueber die Art der Schöpfung geben die apostolischen Denkmäler folgende nähere Bestimmungen: 1) daß Gott die Dinge hervorgebracht habe durch sein Wort (ῥήματι) Hebr. XI, 3. oder durch seinen Willen (διὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) Offenb. IV, 11. Dieses schöpferische Wort Gottes oder der göttliche durch die Schöpfung in Wirksamkeit tretende Verstand wird von Johannes als Hypostase aufgefaßt und mit Christus

identificirt, Joh. I, 3. 4. 14. Als das Werkzeug bei der Weltschöpfung erscheint Christus aber auch bei Paulus Kol. I, 16., so wie auch Hebr. I, 2., über welche Stellen bei der Lehre von der göttlichen Würde Jesu ausführlicher soll gehandelt werden. 2) Daß Gott bei der Schöpfung das Sichtbare nicht aus einem Sichtbaren in das Dasein gerufen habe (*μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι*) Hebr. XI, 3., nämlich, wie man sich hinzuzudenken hat, aus einem geistigen Princip, seinem eigenen Willen, nicht aus einem schon vorhandenen Stoffe. Diese Vorstellung drückte man später durch die Formel aus: Gott habe die Welt aus Nichts geschaffen, was wenigstens dem übel gewählten Ausdrucke nach nicht apostolisch, sondern aus der apokryphischen Stelle 2 Macc. VII, 28. (*ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ* [näml. *πάντα*] *ὁ θεός*) entlehnt ist; denn die Worte *ὁ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*, Röm. IV, 17., welche man hierher beziehen wollte, handeln nicht von der Erschaffung, sondern von der Vorherbestimmung des noch nicht Vorhandenen und *καλεῖν* steht bei Paulus immer von der Berufung zur Seligkeit, niemals aber von dem Schaffen, dem ins Dasein Hervorrufen, gebraucht.

## §. 183.

### Die Erhaltung der Welt durch das göttliche Wesen.

Die Idee von einer fortgehenden Einwirkung Gottes auf die Welt, sowohl zur Erhaltung der Geschöpfe, als auch zur Leitung der Veränderungen in der Welt macht den Gegenstand der Lehre von der Vorsehung aus. Die Apostel fassen diese Idee mehr mit dem religiösen Gefühle auf, als daß sie philosophische Unterscheidungen zwischen unmittelbaren und mittelbaren Wirkungen Gottes festzustellen suchten. Man muß diese allgemeine Bemerkung festhalten, um ihre einzelnen Aeußerungen über die Abhängigkeit der Dinge von den Fügungen der göttlichen Vorsehung nicht in einem solchen Sinne mißzuverstehen, als ob sie alles Mitwirken der freien sittlichen Kräfte bei den Veränderungen in der Welt ausgeschlossen und die Freiheit der Nothwendigkeit unterworfen hätten.

Die Erhaltung der Creaturen ist mehr angedeutet, als erläutert, wenn es Apg. XVII, 28. heißt: in ihm leben,

weben und sind wir, wo das Leben des Menschen von einer fortgehenden Wirksamkeit Gottes abhängig gemacht wird; wenn Apg. XIV, 17. die Ertheilung der Mittel zur Erhaltung des Lebens (*τῆς τροφῆς*) von Gott hergeleitet wird; wenn Phil. II, 27. die Wiederherstellung eines gefährlichen Kranken auf Gott zurückgeführt, oder Jac. V, 14. 15. die Genesung der Kranken vom Gebete abhängig gemacht wird, welches voraussetzt, daß die Erhaltung des Lebens und der Gesundheit von dem göttlichen Willen abhänge. Alle diese Andeutungen beziehen sich auf die besondere Sorge Gottes für die Erhaltung des Menschen, welche dem religiösen Glauben auch immer zunächst liegt. Die Apostel leiten daraus die Pflicht ab, seine Sorgen auf Gott zu werfen, oder Gott die Sorge für dasjenige zu überlassen, was zur Erhaltung unsers Lebens erforderlich ist, 1 Petr. V, 7. — eine Sorglosigkeit, die nicht zu Vernachlässigung unsrer Pflichten führt, sondern worin die Stärke des religiösen Vertrauens sich äußert. Die allgemeine Erhaltung des Weltganzen liegt Röm. XI, 36. in den Worten: *δι' αὐτοῦ τὰ πάντα* angedeutet, welche, wenn man sie von dem vorhergehenden *ἐξ αὐτοῦ* unterscheidet, bedeuten müssen: durch ihn hat Alles sein Bestehen.

## §. 184.

### Die Regierung der Welt durch das göttliche Wesen.

Häufiger sind bei den Aposteln solche Aussprüche, welche eine göttliche Regierung voraussetzen oder nach denen die Veränderungen in der Welt als vom göttlichen Willen abhängig erscheinen. Seltener wird dies bemerkt von den Naturphänomenen, wie, wenn es Apg. XIV, 17. heißt: Gott gibt Regen und fruchtbare Zeiten; desto gewöhnlicher aber ist es, die göttliche Regierung in Beziehung auf den Menschen insbesondere zu betrachten. Daß die Veränderungen im menschlichen Leben durchaus vom göttlichen Willen bestimmt werden, bemerkt Jac. IV, 13 — 17. und er tadelt es, wenn der Mensch in seinem Leichtsinne so handelt, als ob er diese Abhängigkeit nicht anerkennte. Das Gegentheil einer solchen leichtsinnigen Denkart drückt sich in vielen wahrhaft religiösen Aeußerungen der paulinischen Briefe bei einzelnen Fällen aus.

So macht z. B. der Apostel die Erfüllung seines Wunsches, zu den Römern zu kommen, abhängig von dem göttlichen Willen, Röm. **I, 10. XV, 32.** und ganz ähnlich 1 Thess. **III, 10. 11.** 1 Kor. **XVI, 7.** Auch die Anordnungen und Einrichtungen unter den Menschen führt der Apostel auf den göttlichen Willen zurück. Die Obrigkeit gilt ihm als eine von Gott geordnete Anstalt, Röm. **XIII, 1.**, und als eine Dienerinn Gottes, V. 4. Die Wohnsitze der Völker auf der Erde und ihre Grenzen sind von Gott angeordnet, Apg. **XVII, 26.** Eine solche Abhängigkeit der Veränderungen von dem göttlichen Willen wird auch in dem Gebiete der intellectuellen und sittlichen Kräfte und ihrer Wirksamkeit bei dem Menschen angenommen. Seine Fähigkeit (*ἱκανότης*) als Lehrer leitet Paulus von Gott ab, 2 Kor. **III, 5. 6.** Das Gute, was er vermöge dieser Kraft gewirkt hat, will er nicht sich selbst zuschreiben, sondern führt es auf die göttliche Gnade zurück, 1 Kor. **XV, 10.** Auch die Gelegenheit für die Sache des Christenthums wirksam zu sein, wird ihm von Gott verschafft, Kol. **IV, 3. 4.** Eph. **VI, 18. 19.**; denn er stellt sie dar als durch die Gebete der Gläubigen bedingt. So urtheilt nun aber der Apostel auch von den christlichen Lehrern überhaupt. So verschieden die Kräfte sind, welche sich unter ihnen wirksam zeigen, so müssen sie doch alle auf Gott zurückgeführt werden, welcher Alles in Allen wirkt, 1 Kor. **XII, 6.** Gott ist's, welcher die verschiedenen Grade des frommen Vertrauens (*πίστις*) unter den Lehrern weckt, nach welchen sie auf die mannichfaltigste Weise in der Gemeinde wirksam sind, Röm. **XII, 3. 6.** 1 Kor. **VII, 7.** Auch selbst die verschiedenen Arten der Lehrer hat Gott in der Gemeinde angeordnet, Eph. **IV, 11.** 1 Kor. **XII, 28.** und er muß ihren Bemühungen das Gedeihen geben, wenn sie Segen bringen sollen, 1 Kor. **III, 6. 7.** So wird denn auch das höchste geistige Gut des Christen, die *σωτηρία*, als ein Geschenk Gottes (*δῶρον θεοῦ*) betrachtet, Eph. **II, 8.**, insbesondere aber die Erleuchtung des Verstandes, welche die christliche Religion bewirkt, von Gott abgeleitet, 2 Kor. **IV, 6.** Auch die sittlichen Kräfte unter den Gläubigen, so wie ihre wirksamen Aeußerungen, oder das Wollen und das Vollbringen des Guten, kommen von Gott, Phil. **II, 13.** Die Fortschritte in der

Heiligung 1 Thess. V, 23., die standhafte Beharrlichkeit in derselben 2 Thess. II, 16. 17., die Reue und die Rückkehr zum Guten 2 Tim. II, 25., so wie auch einzelne Aeußerungen der guten Gesinnung z. B. die Wohlthätigkeit 2 Kor. VIII, 16., führt der fromme Sinn des Apostels auf Gott zurück. Von der andern Seite äußert sich aber Paulus so, als ob er auch das sittlich Böse von dem göttlichen Willen herleitete. Gott verstockt die Bösen zu ihrer Strafe, Röm. XI, 8. (nach einer flüchtigen Erinnerung aus Jes. XXIX, 10.), er verhärtet (*σκληρύνει* d. h. macht unempfänglich, gefühllos für das Gute), wen er will, Röm. IX, 18. Er gibt die Sünder preis oder überläßt sie ihrer Lasterhaftigkeit, Röm. I, 24. Wollte man solche Aeußerungen für sich allein betrachten, so würde sich aus ihnen eine Weltregierung ergeben, in welcher den freien Kräften der Vernunftwesen gar kein Spielraum bliebe, sondern Alles nach einer unbedingten Nothwendigkeit erfolgte und unmittelbar von der göttlichen Willkür abhängig wäre. Daß dies aber nicht die Meinung des Apostels sein konnte, zeigen andere Stellen (vgl. die Ermahnungen Röm. XII, 1 ff. 1 Kor. XV, 58. 2 Kor. VII, 1. u. a. m.) augenscheinlich, in welchen er von einer freien Thätigkeit des Menschen zum Guten wie zum Bösen, die vergeltungsfähig mache, redet. Diese verschiedenartigen Aeußerungen lassen sich vereinigen, wenn man festhält, daß Paulus dem unbestimmten Sprachgebrauche des Hebraismus folgte, nach welchem nicht unterschieden wird zwischen unmittelbaren und mittelbaren Wirkungen, zwischen dem, was Gott unmittelbar wirkt, was er mittelbar wirkt und was er bloß zuläßt. Diese Unterscheidungen, welche sich bei einer verständigen Betrachtungsweise der göttlichen Weltregierung ergeben, pflegen sich dem religiösen Gefühle überhaupt in ein nicht zu Unterscheidendes aufzulösen, indem dieses in jeder endlichen Erscheinung immer eine Seite auffaßt, von welcher sie als unmittelbare Wirkung des göttlichen Wesens erscheint und als bestimmt durch den Willen und die Anordnung Gottes.

In dem Glauben an eine göttliche Vorsehung liegt ferner gegeben, daß auch das physisch Gute und Böse oder Glück und Unglück in der Welt von dem göttlichen Willen abhängig sei. Dies setzt voraus, daß das Uebel eine sittliche

Bedeutung haben müsse, weil es sonst in der Regierung eines heiligen, gütigen und allmächtigen Wesens unmöglich hervortreten könnte. Paulus deutet dies im Allgemeinen an, wenn er Röm. VIII, 28. sagt, daß denen, welche Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen; daß er bei dem allgemeinen Ausdrucke *πάντα* besonders die physischen Uebel berücksichtigt habe, geht aus dem Zusammenhange hervor, da von V. 18. an von den Leiden der Christen war gehandelt worden. Sollen nun aber solche Leiden den Gott Liebenden zum Besten gereichen, so müssen sie eine sittliche Bedeutung haben, welche nicht darin kann gefunden werden, daß man sie als strafende Vergeltung betrachtet, sondern darin, daß sie als bessernde, läuternde Züchtigungen, als Anregungen zur Erneuerung des Tugendkampfes und als Stärkungsmittel der Festigkeit im Guten dienen, von welcher Seite sie besonders der Brief an die Hebräer Kap. XII, 6—11. darstellt. Der beschränkten Vergeltungslehre der Juden, welche das Uebel durchgängig als Strafe betrachteten, hatte Jesus eine solche sittliche Deutung des Uebels nur in den Fällen gelassen, wo sie anregend auf einen Sünder wirken konnte, dieselbe aber bestritten, wenn sie zu harten und lieblosen Urtheilen verleitete (§. 142.). In demselben Geiste faßt auch Paulus in einem einzelnen Falle das Uebel als Strafe Gottes. Da nämlich unter den Korinthiern das Abendmahl auf eine unwürdige Weise war gefeiert worden in Unmäßigkeit und Schwelgerei, und als dadurch mehrere Glieder der Gemeinde sich schwere Krankheiten und den Tod zugezogen hatten, so hält er ihnen dies warnend als eine göttliche Strafe vor, 1 Kor. XI, 30. Dagegen aber ist er, so wie seine Mitapostel, keineswegs der irdischen Vergeltungslehre des Hebraismus zugethan, sondern wie oft auch von der Vergeltung als dem letzten Endzwecke der sittlichen Weltregierung Gottes die Rede ist, so beschreibt er sie doch beständig als eine zukünftige, welche mit dem Tage des Herrn oder dem messianischen Gerichte eintreten werde, 1 Kor. I, 8. III, 8. 2 Kor. I, 14. V, 10. Phil. II, 16. 2 Tim. I, 18. IV, 8. und ihr Wesen bezeichnet er, grade wie Jesus, als *ζωὴ αἰώνιος*, Röm. II, 6. 7. Noch deutlicher drückt sich Johannes aus. Er setzt das unvergängliche Leben der Christen der Vergänglichkeit der Welt und ihrer Lust entgegen,

1 Joh. II, 17., kann also bei jenem unmöglich an ein äußeres weltliches Gut gedacht haben. Ja er schildert die Seligkeit, welcher die Christen entgegen gehen, ausdrücklich als ein geistiges Gut, welches in einer Aehnlichkeit unsers geistigen Wesens mit Gott und in einer vollständigeren Erkenntniß der Gottheit bestehen werde, 1 Joh. III, 2. Weniger festgehalten wird diese Vorstellung in der Offenbarung, welche in ihren prophetischen Visionen den Hauptzweck verfolgt, die Idee einer strengen Vergeltung, die in den Schicksalen der Völker sich kund gebe, sinnlich in Bildern darzustellen, und der Gebrauch der Bildersprache, welchen sie sich erlaubt, führt leicht auf die Hoffnung irdischer Vergeltung hin. Man findet hier wieder die bildliche Vorstellung des Hebraismus von einem Buche des Lebens (*βίβλος ζωῆς*) — gleichsam den Actenrollen des himmlischen Gerichts —, in welchem die Schicksale der Menschen verzeichnet stehen und nach welchem die Entscheidung derselben erfolgt, Offenb. III, 5. V, 1. XIII, 8. XX, 12. 15. vgl. Ps. CXXXIX, 16. 2 Mos. XXXII, 32. Ps. LXIX, 29. In dem Briefe an die Hebräer herrscht die strenge Vergeltungsidee des Hebraismus, aber geistiger gefaßt und den zukünftigen Lohn in dem Genusse geistiger Güter nachweisend, Kap. II, 23. VI, 10. X, 35. XI, 26.

## §. 185.

### Die Lehre von der Wirksamkeit des Gebets nach ihrem Zusammenhange mit der Vorsehungslehre.

Auf den Glauben an eine Vorsehung stützt sich die Ueberzeugung von einem wirksamen Einflusse des Gebets auf die Veränderungen des Lebens. Jesus hatte eine solche bedingte Gebetserhörung gelehrt, wie sie sich mit einer reinen Vorsehungslehre vereinigen läßt. (Vgl. §. 143.). Auch die Apostel, und besonders Paulus, treten ihm darin nahe, obwohl einige Aeußerungen bei Jacobus und Johannes einem Mißverstande leichter ausgesetzt sind. Paulus ermuntert zu Gebeten, wie sie Christus forderte, zu Gebeten um den heiligen Geist und im Namen Christi d. h. den Absichten des Meisters gemäß und in seinem Geiste ausgesprochen; und diesen allein war von Jesu eine vollständige Erhörung zugesichert worden. Denn die Be-

förderung des höchsten sittlichen und religiösen Gutes unter den Menschen wird niemals vergeblich von dem göttlichen Wesen erfleht. Wir wollen dies an einigen seiner Aeußerungen anschaulicher zu machen suchen, Röm. XV, 30. 31. fordert er die Römer zu Fürbitten für ihn auf, damit er bei seiner bevorstehenden Reise nach Jerusalem von seinen jüdischen Gegnern befreit werde und die Beisteuer für die armen Brüder daselbst glücklich übermachen könne. Er ist also in der Sache des Herrn thätig und hegt die Erwartung, daß für ein frommes und heiliges Werk sich der Beistand Gottes im Glauben werde erflehen lassen. Phil. I, 19. hofft Paulus auch von seiner Gefangenschaft zu Rom Vortheile für das Christenthum, wenn ihn die Fürbitte der Christen in seinen Bemühungen unterstützt. Nach 2 Thess. III, 1. 2. sollen die Christen zu Thessalonich für den Apostel bitten, daß das Wort des Herrn zunehmen und verherrlicht werden, und der Apostel von den Widersachern des Glaubens gerettet werden möge. Ebenso ist es auch in seinen eigenen Gebeten, deren er mehrmals gedenkt, entweder der Dank, den er ausspricht für den Eifer und die Treue, welche die Brüder für die Sache des Christenthums an den Tag legten, 1 Kor. I, 4. 5. Phil. I, 3. 5. Kol. I, 3. 4., oder die Bitte, daß Gott die Heiligung und den Glauben immer mehr unter ihnen vollenden möge, 1 Thess. V, 23. 24. 2 Thess. I, 11. II, 16. 17. In einem ganz paulinischen Geiste fordert auch der Brief an die Hebräer, Kap. XIII, 18. 19. zur Fürbitte auf. Es äußert sich also in diesen Stellen ein Glaube an Wirksamkeit des Gebets, welcher keine Willkür in die göttliche Regierung einführt und die Vorstellung entfernt hält, als ob der göttliche Wille durch den Betenden könne umgestimmt werden.

Die beiden Stellen aber Jac. V, 14—18. und 1 Joh. V, 16., welche von einer Fürbitte für Sünder handeln, verdienen eine nähere Beleuchtung. Jacobus redet, wie es scheint, von solchen Sündern, welche sich durch ihre Sünden eine Krankheit zugezogen hatten, und drückt sich V. 15. ganz allgemein so aus, als ob das Gebet der Gläubigen den Kranken wieder herstellen werde, und ebenso auch V. 16.: bekennet einander die Sünden und bittet für einander, damit ihr geheilt werdet. Er führt alsdann noch V. 17. 18. das Gebet des Elias als

ein Beispiel an, wie viel das Gebet des Frommen vermöge. Bei diesen Aussprüchen scheint die Vorstellung des Hebraismus zu Grunde zu liegen, daß die Uebel als eine Strafe zu fassen seien, welche ein Ende nimmt, wenn reuige Anerkenntniß der Sünde, verbunden mit demüthigem Gebete und Fürbitten um Verzeihung derselben erfolgt. Die dabei zu Grunde liegende Ansicht des Uebels wurde aber von Jesu nicht unbedingt gebilligt, Joh. **IX, 3.** Daher denn auch diese Art von Wirksamkeit der Fürbitte wenigstens nicht als eine unbedingte dürfte gefaßt werden. In der andern Stelle **1 Joh. V, 16.** wird eine zweifache Art von Sünden unterschieden, solche nämlich, welche zum Tode führen und welche nicht dahin führen. Die Verzeihung einer *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* solle man nicht erbitten, um Vergebung für andere Sünden könne man jedoch beten. Schwerlich wird sich jemals mit Sicherheit bestimmen lassen, woran man bei der im N. T. niemals wieder erwähnten *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* zu denken habe. Ihre wahrscheinlichste Erläuterung erhält sie jedoch aus einer im Hebraismus vorkommenden Vorstellung, daß man für solche, welche sich gegen Jehova selbst vergangen und das Göttliche gelästert hätten, nicht beten dürfe, weil sie dem unvermeidlichen Verderben entgegen gingen, **1 Sam. II, 25.** Johannes scheint also unter dieser Sünde einen ähnlichen Grad von Verläugnung alles Göttlichen und von beharrlicher Feindschaft gegen das offenbar anerkannte Gute andeuten zu wollen, als Jesus durch die Sünde gegen den heiligen Geist, Matth. **XII, 31. 32.** Der Gedanke ist nämlich bei Johannes: Auf die Fürbitte der Gläubigen hin wird Gott dem Sünder verzeihen und ihm Antheil an dem seligen Leben verschaffen (*δώσει αὐτῷ ζωήν*); wer sich aber selbst durch Verläugnung des Göttlichen von dem seligen Leben ausschließet (*ἁμαρτάνει πρὸς θάνατον*), für den würde auch die Fürbitte der Gläubigen unwirksam sein.

# Zweiter Abschnitt.

## Die Lehre von den erschaffenen Geistern und ihrem Verhältniß zum göttlichen Wesen.

---

### Erstes Hauptstück.

### Lehre von den übermenschlichen Geisterwesen.

#### 1) Angelologie.

#### §. 186.

Angelologie der judaisirenden Schriften des N. T.

Jesus hatte die Vorstellung von Engeln aus dem Judenthume beibehalten, indem er ihr eine practische Beziehung gab, ohne die mythologischen Dichtungen, durch welche dieselbe im Judaismus war erweitert worden, aufzunehmen. (Vgl. §. 144). Unter den Aposteln wurde dieser Lehrartikel nicht auf gleiche Weise ausgebildet. Die palästinensisch-jüdisch gesinnten behalten fast den ganzen Inbegriff großentheils mythologischer Vorstellungen bei, welche ihnen aus der jüdischen Theologie der Palästinenser waren überliefert worden. Sie haben Namen der Engel, wie Gabriel, Luc. I, 19. und Michael, Jud. 9. Offenb. XII, 7. Jener erscheint als der Deuter und Enthüller göttlicher Offenbarungen, wie Dan. VIII, 16. IX, 21 f., dieser als ein himmlischer Kriegsheld, ein Streiter Gottes, gleichfalls wie Dan. X, 13. 21. In einer unermeßlichen Anzahl, zehntausendmal zehntausende, umgeben sie in lobpreisenden Schaaren den himmlischen Thron der Gottheit, Offenb. V, 11. 12. und den erscheinenden Weltrichter, Jud. 14. Ihre Gestalt erscheint in der prophetischen Dichtung gigantisch und zugleich als Glanz- und Feuergestalt, welcher indeß die Form des Menschlichen zu Grunde liegt. Der Engel der Apokalypse (Kap. X, 1—3.) hat das Haupt wolkig verhüllt und über seinem Haupte schwebt der Regenbogen; sein Angesicht glänzt wie die Sonne; seine Füße sind Feuersäulen, von denen die eine auf dem Meere, die andere auf der Erde ruht, und seine Stimme ist wie die des Löwen. So sucht die Phantasie des Dichters Alles aufzubieten, um das himm-

lische Wesen recht übermenschlich groß und ungeheuer zu schildern. Nicht minder geschäftig zeigt sich dieser Dichter in der Ausmalung der Geschäfte und Verrichtungen der Engel, welche vor Gott stehen als der vertraute Rath des himmlischen Königs, und in ihrer Mitte bringt Einer die Gebete der Frommen Gott im Opfer des Rauchaltars dar, Kap. VIII, 2—5. vgl. Tob. XII, 15. Zach. III, 9. IV, 10. [18]). Einer derselben, Michael, führt den himmlischen Streit gegen die feindseligen Mächte, Offenb. XII, 7., und der Brief des Judas, V. 9. nimmt den jüdischen Mythus auf von einem Streite des Michael mit Satan über den Leichnam des Moses, welchem Satan die Bestattung streitig machte — wahrscheinlich nur als Dichtung zu parabolischem Gebrauche, wie die Talmudisten selbst die Fabel benutzten [19]). Die Engel sind in der Apokalypse die Deuter der himmlischen Offenbarungen und Visionen, welche den Propheten die himmlischen Ereignisse enthüllen, Kap. I, 2. XXII, 6. 16. vgl. Zach. I, 9. 19. II, 3. V, 5. 10. VI, 4. Dan. VIII, 16. IX, 21. Sie sind die Vollstrecker der göttlichen Strafgerichte, Offenb. VIII, 2—7. XV, 1—8. XVI, 1. 2. und sichern die Frommen durch ein Merkzeichen vor den einbrechenden Strafen Gottes, Kap. VII, 2. 3. So bilden sie in der Offenbarung durchgängig die Werkzeuge und Vermittler, durch welche die göttlichen Rathschlüsse vollzogen und der große Gang der Weltereignisse geleitet wird. Als bloße Diener des göttlichen Willens sind sie keine Gegenstände der Verehrung; und als der Prophet vor dem offenbarenden Engel niederfallen will zur Anbetung, wird er von demselben gehindert, Offenb. XIX, 10. XXII, 8. 9. So wie sie hier als Geister erscheinen, welche sich in Demuth ihrer Unterordnung unter das göttliche Wesen bewußt sind, so werden sie auch als Muster der Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit aufgestellt, 2 Petr. II, 11. Jud. 9., und als dem Messias unterwürfig, 1 Petr. III, 22. vgl. Hebr. I, 4 f. 13 f., dessen großer Plan sie mit Bewun-

[18) In den beiden zuletzt angeführten Stellen ist die Rede von den 7 Augen Gottes, welche die Welt durchlaufen; wobei wohl an die Kräfte des Gottesgeistes, die in der ganzen Welt wirken, zu denken ist. Von diesen Sephiroth ist §. 179. die Rede gewesen. D. H.]

19) Vgl. Lightfoot Opp. T. I. 353.

derung erfüllt, obwohl sie ihn so wenig als die Sterblichen ganz zu fassen vermögen, 1 Petr. I, 12.

Zu den Geschäften der Engel gehörte nach dem Hebraismus ganz besonders auch die Beschützung der Frommen, und die jüdische Theologie hatte dies weiter dahin ausgebildet, daß jedem Menschen ein besonderer Engel als Schutzgeist sei beigegeben worden. Jesus spielt bisweilen auf diese Vorstellung an, ohne sie jedoch eigentlich aufzunehmen. Auch den Aposteln blieb sie fremd, und Lucas, welcher sie Apg. XII, 15. einigen Christen beilegt, die er nicht nennt, gibt weder zu verstehen, daß die Apostel, noch auch daß er selbst ihr zugethan gewesen sei. Dagegen finden wir die Vorstellung, daß die Engel bei ihrer Thätigkeit unter den Menschen sich ihnen in einer sichtbaren Gestalt darstellen, obwohl in den Reden Jesu, welcher sich niemals auf Angelophanieen beruft, nicht vertheidigt, doch von den Aposteln und Evangelisten beibehalten. Die Evangelisten nämlich kleiden ihre Erzählungen häufig in Engelerscheinungen ein, durch welche die sichtbaren Veränderungen und der Gang der Ereignisse im neuen Gottesreiche als Fügungen der göttlichen Regierung und als Beschlüsse eines himmlischen Rathes sollen anschaulich gemacht werden. Daher beziehen sich auch alle Engelerscheinungen auf die Verkündigung und die Leitung der neuen Theokratie. Die Geburt des Heroldes derselben, des Täufers Johannes, wird von dem Engel angekündigt und durch Zeichen bekräftigt, Luc. I, 11 — 22. Derselbe Engel verkündigt der Jungfrau das Wunder einer übernatürlichen Empfängniß des Messias, Luc. I, 26 — 38. und die heilige Nacht der Geburt wird von feiernden Engelschaaren, dem himmlischen Heere, gepriesen, Luc. II, 9 — 14. Dieselbe Rolle als Verkündiger großer und heilbringender Geburten war den Engeln schon in den Sagen der alten Theokratie zuerkannt worden, 1 Mos. XVIII. Richt. XIII., und so war es denn natürlich, daß die fromme Dichtung sie in gleicher Thätigkeit auch in der neuen Theokratie einführte. Eine ganz ähnliche Tendenz haben auch die andern Angelophanieen. Ein Engel erscheint dem Joseph im Traume und fordert ihn auf, mit dem neugebornen Kinde und seiner Mutter nach Aegypten zu fliehen, Matth. II, 13., so wie er späterhin zur Rückkehr nach Israel veranlaßt, V. 19. 20. Als

Jesus ferner in einer dreifachen Versuchung den Sieg errungen hatte, erscheinen diese himmlischen Boten wiederum und dienen ihm, Matth. IV, 11. Nun fängt das öffentliche Leben Jesu an und während er selbst durch Lehre und That wirksam ist, hören die Engelerscheinungen auf. Lucas allein, welcher dieser Art von Ausschmückungen der Erzählung am meisten zugethan ist, berichtet uns von einem Engel, welcher dem Kämpfenden in Gethsemane Stärkung und Beruhigung gebracht habe, Luc. XXII, 43.[20]). Bei der Auferstehungsgeschichte reden alle drei Evangelisten von einer Engelerscheinung am Grabe. Matthäus, obwohl er unmittelbar vorher des Erdbebens Erwähnung gethan, schreibt auch das Wegwälzen des Steines vor dem Grabe dem Engel zu, dessen Gestalt er als eine Lichtgestalt beschreibt, Matth. XXVIII, 2. 3. Marcus erwähnt dagegen einen jungen Mann (*νεανίσκον*) Kap. XVI, 5. und Lucas XXIV, 4. zwei Männer (*δύο ἄνδρες*) im Grabe, welche den Weibern denselben Bericht geben, den Matthäus ihnen von dem Engel ertheilen läßt. Alle drei Evangelisten konnten diese Nachrichten der Natur der Sache nach aus keiner andern Quelle haben, als mittelbar oder unmittelbar aus dem Munde der überraschten Weiber selbst, welche ja allein zugegen waren. Ihrer Ueberraschung und Bestürzung müssen die kleinen Abweichungen in der Erzählung, muß aber auch vielleicht die Engelerscheinung selbst, welche sie wollen erblickt haben, zugerechnet werden. So wie Lucas sich schon in seinem Evangelium durch seine Vorliebe für Angelophanieen vor den andern Evangelisten bemerklich macht, so läßt er auch seine Apostelgeschichte eines ähnlichen Schmuckes nicht entbehren. Er erweitert sogleich die Erzählung von der Himmelfahrt, womit er die Schrift eröffnet, Apg. I, 10. 11. mit einer Erscheinung zweier Männer, welche den Jüngern Auskunft geben über die wundervolle Entfernung des Meisters, wobei wahrscheinlich an Engel soll gedacht werden. Apg. X, 3—7. vgl.

20) Die kritischen Zweifel, welche besonders **Hilarius Pictav.** und **Epiphanius** gegen die Aechtheit dieses Zusatzes des Lucas äußern, scheinen, ähnlich denen bei Marc. XIII, 32., ihren Grund gehabt zu haben in polemischem Eifer gegen den Arianismus, und berechtigen um so weniger zur Verwerfung, da die Stelle in der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Lucas ihren guten Grund hat.

V. 22. veranlaßt die Erscheinung eines Engels (ἄγγελος τοῦ θεοῦ, welcher V. 30. ἀνήρ genannt wird) im Gesicht (ἐν ὁράματι) den frommen Heiden Cornelius, sich wegen Erlangung der Taufe an den Petrus zu wenden. Ein Engel muß die Rettung des Petrus aus dem Kerker bewirken, Apg. **XII, 7—10.** und nach dem Seesturme auf der römischen Reise ist es ebenfalls ein Engel, welcher dem Paulus in der Nacht erscheint und ihm die Rettung seines Lebens und des der Mitschiffenden zusichert, Apg. **XXVII, 23. 24.**

## §. 187.

### Paulinische Angelologie.

In den paulinischen Sendschreiben ist es nicht immer sicher, in welcher Bedeutung man das Wort ἄγγελος zu nehmen habe. So, wenn Paulus 1 Kor. **XI, 10.** die Weiber zu anständiger und züchtiger Verhüllung in den Versammlungen auffordert διὰ τοὺς ἀγγέλους, kann man es wenigstens wahrscheinlich genug machen, daß dabei an heidnische oder jüdische Abgeordnete gedacht werde, welche in solchen Versammlungen auflauerten. Ferner wenn 1 Tim. **III, 16.** von Christo gesagt wird ὤφθη ἀγγέλοις, bleibt es zweifelhaft, ob menschliche oder himmlische Boten gemeint seien, welchen sich der Herr nach seiner Auferstehung sichtbar zu erkennen gegeben. Daß wenigstens ἄγγελος auch in der Bedeutung von Glaubensboten genommen worden, zeigt der Sprachgebrauch der Offenbarung, Kap. **I, 20. II, 1.** u. ö. Aber Paulus redet sodann auch öfters von den Engeln in einem ganz unbestimmten sprichwörtlichen Sinne z. B. um ein besonders mächtiges, weises oder beredtes Wesen anzudeuten, Röm. **VIII, 38.** Gal. **I, 8.** 1 Kor. **XIII, 1.**, oder ein vorzüglicher Hochachtung genießendes, Gal. **IV, 14.**, oder auch nur im Gegensatze der Menschen, um alle und jede Vernunftwesen durch Engel und Menschen zu umfassen, 1 Kor. **IV, 9.** So wie es nun lächerlich wäre, wenn man z. B. aus 1 Kor. **XIII, 1.** den Schluß ziehen wollte, daß der Apostel sich die Engel mit Zungen begabt gedacht habe: ebenso darf man aus den übrigen Stellen, welche solche unbestimmte Aeußerungen enthalten, nirgends dogmatische Folgerungen herleiten. Dagegen bleiben

Stellen genug übrig, in welchen sich Paulus deutlich über die Engel als übermenschliche Intelligenzen erklärt. Die Ansichten, welche aus solchen Stellen sich ergeben, sind frei von mythologischen Beimischungen, wie sie in den judaisirenden Schriften hervortreten, — keine Namen oder Gestalt der Engel, keine Engelerscheinungen. Folgende Vorstellungen sind bemerkenswerth:

1) Die Engel werden als verschieden an Vorzügen und Kräften, nach gewissen Rang- oder Stufenordnungen gedacht; 1 Thess. **IV, 16.** wird ein *ἀρχάγγελος* erwähnt und Röm. **VIII, 38.** Eph. **I, 21.** 1 Kor. **XV, 24.** kommen *ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, δυνάμεις, κυριότητες* vor. Daß dabei an himmlische Rangordnungen, und nicht etwa an irdische Gewalten zu denken sei, wird aus folgenden Gründen wahrscheinlich: a) Röm. **VIII, 38.** gehen *ἄγγελοι* vorher, es ist aber unwahrscheinlich, daß der Apostel in seiner Klimax von den himmlischen Mächten wieder auf irdische Gewalten hätte zurückfallen sollen; b) eben dasselbe, was 1 Kor. **XV, 24.** von den *ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις* gesagt wird, das wird 1 Petr. **III, 22.** von den Engeln gesagt; c) auf eine ganz ähnliche Weise werden Eph. **VI, 12.** *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* unter den bösen Geistern angenommen und dort ausdrücklich von den bösen Menschen unterschieden. Die Analogie führt also darauf, daß der Apostel eben diese Unterscheidung auch bei den Engeln gemacht habe, besonders da d) die himmlische Hierarchie schon in der jüdischen Theologie nach verschiedenen Classen-Abtheilungen und Rangstufen unterschieden gedacht wird.

2) Sie werden als Lichtwesen gedacht. Dies scheint wenigstens in der Bezeichnung *ἄγγελος φωτός*, 2 Kor. **XI, 14.** zu liegen, wo von der Verwandlung des Satan in einen Engel des Lichts im moralischen, nicht materiellen Sinne die Rede ist[21]). Sonst wird die Gestalt der Engel niemals beschrieben.

3) Sie sind als Diener Gottes und Vermittler der göttlichen Offenbarung thätig gewesen bei der Ertheilung des

[21]) Vgl. was §. 181. über *πατὴρ τῶν φώτων* gesagt ist. Außerdem aber Luc. **XXIV, 4.** Apg. **I, 10. X, 30.**, wo ihre Lichtgestalt durch *ἐσθήσεσιν ἀστραπτούσαις*, (richtiger *ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ*), *λευκαῖς*, *ἐσθῆτι λαμπρᾷ*, angedeutet wird. D. H.]

Gesetzes, Gal. III, 19.[22]). Dieselbe Vorstellung findet sich auch Hebr. II, 2. (ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος) und Apg. VII, 53., wo dem Stephanus, welcher V. 38. auf dem Sinai einen Engel mit Moses reden läßt, die Worte in den Mund gelegt werden: ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων. (Vgl. §. 96. 97.).

4) Sie erkennen die göttliche Weisheit in der messianischen Heilsanstalt, Eph. III, 10., sind dem Messias unterthan, 1 Kor. XV, 24. vgl. 1 Petr. III, 22. Hebr. I, 4—14. und umgeben ihn bei seiner Erscheinung als Weltrichter, 1 Thess. III, 13. (οἱ ἅγιοι ist nämlich hier s. v. a. οἱ ἄγγελοι). Nach 1 Thess. IV, 16. eröffnet ein ἀρχάγγελος das Gericht mit dem Hall der Posaune (σάλπιγξ), was aus dem Gebrauche dieses Instruments bei der mosaischen Festfeier zu erläutern ist.

5) Sie sind keiner göttlichen Verehrung zu würdigen, Kol. II, 18., wo θρησκεία τῶν ἀγγέλων in dem Sinne den Engeln gewidmete Verehrung muß gefaßt werden; die falsche Demuth (ταπεινοφροσύνη) der Irrlehrer verrieth sich dadurch, daß man Gott nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung der Engel anrufen wollte. Vgl. Offenb. XIX, 10. XXII, 8. 9.

Bei der Stelle 1 Kor. VI, 3. Wisset ihr nicht, daß wir auch Engel richten werden? ist es ungewiß, ob man sie eigentlich oder sprichwörtlich, wie die früher angegebenen, zu nehmen habe. Wahrscheinlich soll mit dem Gegensatz von Menschen und Engeln nur das Universum umschrieben werden; vgl. V. 2. οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσι und Kap. II, 15. ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα κτλ. Hiernach ist der Ausspruch nicht im buchstäblichen Sinne zu nehmen.

Mit den Ansichten des Paulus stimmt auch der Brief an die Hebräer überein. Er betrachtet die Engel als dienstbare Geister (λειτουργικὰ πνεύματα), welche besonders im Dienste der Frommen thätig sind, Kap. I, 14. Er sucht ausführlich zu beweisen, daß die Engel dem Messias subordinirt seien oder unter seiner Herrschaft stehen, Kap. I, 4—14. und er läßt

22) Vgl. besonders Wolf, curae philol. et criticae ad h. l.

gleichfalls das Gesetz durch die Engel ertheilt werden, Kap. II, 2.

## §. 188.

### Johanneische Angelologie.

Merkwürdig ist es, daß Johannes in seinen Schriften niemals seine eigene Ueberzeugung von den Engeln ausspricht. Er selbst hat nie eine Engelerscheinung gehabt und von den zahlreichen Angelophanieen, deren die andern Evangelisten gedenken, nimmt er nur Eine auf, welche die Magdalenerinn am Grabe gehabt haben will, und die er also dieser auf Treue und Glauben nacherzählt, Kap. XX, 12. An einer andern Stelle erwähnt er die Engel bloß als Gegenstand des Volksglaubens. Während Jesus redete, donnerte es: dabei bemerkt der Evangelist, daß einige im Volke gesagt hätten, es habe ein Engel geredet, Kap. XII, 29. Seinen Christus läßt er einmal von Engeln reden, Joh. I, 52., aber in unbestimmten Ausdrücken, so daß die Boten Gottes uneigentlich von Offenbarungen der göttlichen Vorsehung sich verstehen lassen. Die Stelle von dem Engel am Teiche Bethesda Kap. V, 4. ist kritisch verwerflich und würde, auch wenn sie ächt wäre, wenigstens wiederum nur den Bericht über eine herrschende Volksmeinung enthalten. Es muß also in der biblischen Theologie unentschieden bleiben, ob grade der vertrauteste Schüler Jesu den Glauben an Engel aufgenommen habe; wenigstens kann er denselben nicht für ein wesentliches Stück der christlichen Lehre gehalten haben, weil er sich sonst wohl mit einer größeren Bestimmtheit darüber geäußert hätte. So wie nun dieser Apostel überhaupt bei weitem am freiesten ist von den Einmischungen der jüdischen Theologie, so mag er auch in diesem Lehrpuncte unter allen Aposteln am reinsten und richtigsten die Lehren seines großen Meisters aufgefaßt haben.

## 2) Dämonologie.

## §. 189.

### Dämonologie der judaisirenden Schriften des N. T.

Dasselbe Verhältniß der Evangelisten, welches in ihrer Darstellung der Lehre Jesu von den Dämonen herrschte, findet

auch da statt, wo sie im Laufe der Erzählung ihre eigenen Vorstellungen verrathen. Die drei ersten Evangelisten geben nicht zu erkennen, daß ihre Ueberzeugungen von der herrschenden Volksmeinung abgewichen seien, welche gewisse Gattungen von Krankheiten dem Einflusse der bösen Geister zuschrieb. Sie nennen diese bösen Geister *δαιμόνια*, Luc. VIII, 27. IV, 35. 41. Marc. VII, 30. Matth. X, 8., *δαίμονες*, Matth. VIII, 31., *πνεύματα ἀκάθαρτα* Marc. V, 2. Matth. X, 1. Luc VI, 18. oder *πνεύματα πονηρά*, Luc. VIII, 2. *Δαιμόνια*, *δαίμονες* wurden bei den Griechen die Gegenstände der religiösen Verehrung überhaupt genannt und man hatte schon im Judenthume diese Bezeichnungen auf die bösen Geisterwesen übergetragen, weil man sich diese als die Gegenstände der heidnischen Verehrung dachte, (daß dieselbe Vorstellung auch bei den Aposteln herrschte, zeigt 1 Kor. X, 20. 21.). Durch die beiden gleichbedeutenden Ausdrücke *πνεύματα ἀκάθαρτα* und *πονηρά* sollen sie als unsittliche, moralisch böse Geisterwesen bezeichnet werden. Inwiefern sie als die wirkende Ursache der Krankheiten gedacht werden, heißen sie Geister der Krankheiten, *πνεύματα ἀσθενειῶν*, Luc. VIII, 2. XIII, 11. Die Kranken, deren Uebel man von einer solchen dämonischen Wirkung herleitete, heißen *δαιμονιζόμενοι*, Besessene, Matth. IX, 32. XII, 22. u. ö., *ἄνθρωποι ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ*, Marc. I, 23. V, 2., *ἔχοντες δαιμόνια*, Luc. VIII, 27. oder *ὀχλούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων*, Luc. VI, 18. Ihre Heilung wird bald nach der Volksvorstellung beschrieben als ein Weggehen der Dämonen (*ἐξέρχεται τὰ δαιμόνια*) Matth. XVII, 18. Luc. IV, 41. VIII, 35. Marc. VII, 30., dann aber auch eigentlicher als ein Geheiltwerden (*θεραπεύεσθαι*) Luc. VI, 18. VIII, 2. Die Krankheitssymptome sind Stummheit (*κωφός*) Matth. IX, 32. mit Blindheit verbunden (*τυφλὸς καὶ κωφός*) Matth. VII, 22., am deutlichsten aber die Symptome des Wahnsinns (vgl. besonders die Beschreibung Marc. V, 2—5.), daher wird Joh. X, 20. die Formel *δαιμόνιον ἔχει* erklärt durch *μαίνεται* und Luc. VIII, 35. wird *σωφρονεῖν*, bei gesunden Sinnen sein, entgegengesetzt dem *δαιμόνιον ἔχειν*. Dann aber auch heftige Nervenzufälle, besonders Epilepsie. So werden Zu-

ckungen, heftige Convulsionen angedeutet, Luc. IX, 39., der böse Geist zerret ihn, daß er schäumt (*σπαράσσει αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ*) Marc. I, 26. IX, 20. 26., und das bewußtlose Niederfallen der Epileptischen, Matth. XVII, 15., wo es von einem Besessenen heißt: er fällt bald ins Feuer, bald ins Wasser d. h. er fällt allenthalben, auch an den gefährlichsten Stellen, bewußtlos nieder. Diese Volksvorstellungen von dämonischen Krankheitsübeln hat auch der Petrus der Apostelgeschichte, nach welchem Jesus Personen heilte, die der Teufel überwältigt hatte (*τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου*) Apg. X, 38. Sonst erwähnen die übrigen palästinensischen Denkmäler der Dämonen als Urheber von Krankheiten nicht weiter.

Als verständige Wesen, Intelligenzen, werden sie bezeichnet Jac. II, 19., wo ihnen der Glaube an Gott und die Furcht vor der göttlichen Macht zugeschrieben wird; 2 Petr. II, 4. stellt sie als Engel dar, welche gesündigt haben (*ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες*) und Judas V. 6. findet diese Sünde darin, daß sie die ihnen übertragenen Aemter nicht bewahrt und ihren himmlischen Wohnsitz verlassen hätten. Dies letztere scheint mit der Vorstellung der jüdischen Theologie zusammen zu hängen, nach welcher den Engeln die Aufsicht über einzelne Reiche oder Abtheilungen der Geschöpfe anvertraut worden. Auf jeden Fall sind aber diese beiden Stellen wichtig, weil sie die Bestimmung enthalten, daß die Dämonen nicht als böse geschaffene Wesen, sondern als gefallene Engel zu betrachten seien. Als Engel werden sie auch in der Offenbarung erwähnt, gewöhnlich mit dem Zusatze *οἱ ἄγγελοι τοῦ διαβόλου*, Offenb. XII, 9. oder *τοῦ δράκοντος*, Kap. XII, 7., einmal vielleicht bloß durch *ἄγγελοι* ohne weitern Zusatz Kap. IX, 15., dann aber heißen sie auch *πνεύματα ἀκάθαρτα* und *πνεύματα δαιμονίων*, Dämonen-Geister, Offenb. XVI, 13. 14. Diese Vorstellungen von den Dämonen in den palästinensischen Denkmälern schließen sich fast durchgängig an jüdische Volksmeinungen an und haben auf die Bestimmung der Lehre eigentlich keinen Einfluß; denn auch da, wo sie in didaktischen Schriften, wie in den Briefen des Jacobus, Judas und Petrus erwähnt werden, wird von ihnen doch nur beispielsweise geredet und was von ihnen ausgesagt wird, nicht als Glaubensartikel vorgestellt.

Ueber den Satan äußern die drei ersten Evangelisten seltener ihre eigenen Vorstellungen. Diese scheinen sich jedoch zu verrathen in der ihnen eigenthümlichen Versuchungsgeschichte Matth. IV, 1—11. Marc. I, 12. 13. Luc. IV, 1—13. Satan erscheint hier als ein Verführer zum Bösen, welcher in dieser Absicht die verschiedenartigsten Anreizungen zur Sünde ausdenkt. Jesus steht ihm gegenüber als Muster der Standhaftigkeit und Beharrlichkeit im Guten unter den mannichfachsten Anfechtungen. Da uns die Quelle dieser wahrscheinlich parabolisch zu fassenden Erzählung nicht angegeben wird, so bleibt es ungewiß, ob sie auf Jesum zurückgeführt werden könne. Die in ihr gegebene Vorstellung vom Satan jedoch, als einem Verführer, äußert sich auch in den Reden Jesu, Joh. VIII, 44. Luc. XXII, 31. Dieselbe drückt Lucas wiederum aus, wenn er Kap. XXII, 3. den Satan in den Judas fahren läßt, in dem Momente, da der böse Entschluß des Verrathes bei ihm zur vollen Reife gedeihet. Wir finden sie auch bei dem Petrus der Apostelgeschichte, welcher den bösen Gedanken des Ananias, die Vorsteher der christlichen Gemeinde zu betrügen, dem Satan zuschreibt, Apg. V, 3. In dem Briefe dieses Apostels dagegen erscheint Satan nicht so sehr als Verführer, sondern vielmehr als ein wilder Widersacher und Verderber der Christen, welcher auf ihren Tod und Untergang sinnt und deshalb die Leiden und Verfolgungen (*τὰ παθήματα*) derselben herbeiführt, 1 Petr. V, 8. 9. Mehrere eigenthümliche Vorstellungen vom Satan enthält die Offenbarung. Sie nennt ihn den großen Drachen (*δράκων ὁ μέγας*) Kap. XII, 3. 9. 15. und die alte Schlange (*ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος*) V. 9. Diese Namen sind aus der jüdischen Theologie entlehnt, wo Satan הַנָּחָשׁ הַקַּדְמוֹנִי oder הַנָּחָשׁ הָרִאשׁוֹן[23]) genannt wird und beziehen sich auf die Vorstellung, daß die 1 Mos. III. erwähnte verführerische Schlange der Teufel gewesen sei. Er wird ferner geschildert als der Ankläger (*κατήγωρ*) der Menschen, Offenb. XII, 10., — eine Vorstellung, welche ihren Grund hat in den alttestamentlichen Dichtungen, Hiob I. II. Zach. III, 1. Wenn dagegen der Tod und die Unterwelt (*θάνατος καὶ ᾅδης*) in der Apokalypse personificirt

23) Vgl. die talmudischen Stellen bei Schöttgen zu Offenb. XII, 9.

vorkommen, Kap. VI, 8. XX, 13. 14., so werden sie vom Satan unterschieden, wobei jedoch zweifelhaft bleibt, ob der Verfasser bloß personificirte Begriffswesen oder Fürsten der Unterwelt im eigentlichen Sinne habe andeuten wollen. Uebrigens erscheint Satan in der Offenbarung durchgängig als das feindselige Princip, von welchem alles die Christen betreffende Böse abgeleitet wird, die Verfolgungen sowohl als die Verführungen durch Irrlehrer und falsche Propheten und Wunderthäter, Kap. II, 9. 13. 24. XII, 7—9. 13—17. XIII, 11—15. XVI, 14. XX, 3. 8. 10. Um den Kampf mit dem Satan und um seine endliche Besiegung und Bestrafung, Kap. XX, 1—3. 7—10. bewegt sich der ganze Inhalt dieser prophetischen Visionenreihe.

## §. 190.

### Johanneischer Lehrbegriff.

Die Volksvorstellung von dämonischen Besitzungen ist dem Johannes nicht unbekannt und er gedenkt ihrer einige Male als solcher, aber auch nur als solcher. Er legt nämlich den Volkshaufen die Aeußerung bei, daß Jesus einen Dämon habe (*δαιμόνιον ἔχει*) Kap. VII, 20. VIII, 48. X, 20., welches er in der letzten Stelle durch *μαίνεται* erklärt werden läßt. Nirgends aber läßt er seinen Meister von Dämonen reden oder Heilungen von Dämonischen verrichten; nirgends äußert er seine Vorstellungen über diesen Punct. Wenn sich nun daraus noch nicht schließen läßt, daß er die Dämonenlehre verworfen, so darf man daraus noch weit weniger folgern, daß er sie angenommen habe, und wir müssen uns bescheiden, seine Denkart über diesen Punct nicht ausmitteln zu können. Dagegen aber steht die Lehre vom Satan bei Johannes in der genauesten Verbindung mit seiner ganzen Weltansicht. Alles Gute unter den Menschen ist von Gott (*ἐκ τοῦ θεοῦ*), von Gott geboren worden (*ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*), und die Guten selbst sind Kinder Gottes (*τέκνα θεοῦ*). Alles Böse dagegen und Unvollkommene bildet die Welt (*τὸν κόσμον*), welche als der Gegensatz des Göttlichen gedacht wird. Als das Princip dieses Gegensatzes, als der Herrscher der Welt, oder bestimmter dieser Welt (*ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*)

wird der Teufel (ὁ διάβολος) gedacht, welcher aber nicht als bestimmte Persönlichkeit erscheint. Daher heißt es von ihm, er sündigt von Anfang (ἁμαρτάνει ἀπ' ἀρχῆς), weil die Sünde mit dem Anfange der Welt, durch welche der Gegensatz gegeben wurde, ihren Anfang nahm. Die Bösen erscheinen von dieser Ansicht aus als die Kinder des Teufels (τέκνα τοῦ διαβόλου), welche den Kindern Gottes entgegen stehen. Die Sendung Christi aber hatte den Zweck, die Werke des Teufels zu zerstören (εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου) oder das Böse unter den Menschen auszurotten und sie zu Kindern Gottes zu machen, 1 Joh. III, 8—10. Vgl. die Aussprüche, welche Christo in den Mund gelegt werden, Joh. XII, 31. XIV, 30. XVI, 11. VIII, 44. Das Wesen der Welt setzt Johannes in die sinnliche vergängliche Lust, 1 Joh. II, 16. Wer diese überwunden hat, — ein Kampf, zu welchem besonders die Jugend (οἱ νεανίσκοι) aufzufordern ist, — der hat auch den Teufel (τὸν πονηρόν) überwunden, V. 13. 15., er hat auch die Vergänglichkeit (die Eitelkeit der Welt) besiegt und verharret in ewigem Leben (μένει εἰς τὸν αἰῶνα) V. 17. Erwägt man diesen Zusammenhang seiner Vorstellungen, so muß der Satan bei Johannes eine allgemeine symbolische Bedeutung gehabt haben, nicht aber als ein eigentlich persönliches Wesen von ihm gefaßt worden sein; denn er dient dem Apostel nur als Zeichen oder Sinnbild des ungöttlichen Princips, des irdischen Sinnes, welcher den geistigen Zwecken des Gottesreichs feindlich entgegen tritt.

## §. 191.

### Paulinische Dämonologie.

In dem paulinischen Lehrbegriffe ist die Ansicht vorherrschend von einem doppelten Reiche, dem Reiche des Bösen, der Finsterniß, der Herrschaft des Satan, und dem Reiche des Guten, des Lichts, der Herrschaft Christi. Unter der Herrschaft des Satan standen die Menschen, ehe Christus erschien und sie befreite, seitdem gehören die Gläubigen dem Reiche des Lichts an, aber das Reich der Finsterniß besteht gleichfalls noch und hat seine Herrschaft unter den Ungläubigen. Durch diese bekämpft es nun das Reich des Lichts, sucht Irrthum,

Sünde, Abfall vom Glauben unter den Christen zu verbreiten und Verfolgungen gegen sie zu erregen, um die Herrschaft des Lichtes unter den Menschen zu vernichten. Daher müssen die Christen beständig auf ihrer Hut und zum Kampfe gerüstet sein, um den Angriffen des Satans zu widerstehen. Wer der christlichen Gemeinschaft untreu oder um Irrlehren oder Laster willen aus ihrer Mitte gestoßen wird, der fällt dem Reiche der Finsterniß wiederum anheim. Dieser Kampf beider Reiche um die Herrschaft dauert aber fort bis zu der letzten großen Entwickelung des messianischen Reiches, wo Christus wieder erscheinen und die Herrschaft der Finsterniß unter den Menschen völlig vernichten wird. — Dies sind die Ideen, welche der paulinischen Dämonologie zu Grunde liegen und welche hier im Voraus zusammengestellt werden mußten, damit deutlich werde, in welchem genauen Zusammenhange diese Lehre bei Paulus mit seiner ganzen christlichen Ansichtsweise stehe, so daß man sie als ein wesentliches Stück in dem paulinischen Lehrbegriffe betrachten muß, welches nicht hinweggedacht werden kann, ohne den Geist desselben unkenntlich zu machen. Wir müssen nun die einzelnen Bestimmungen näher erläutern:

1) So wie das Reich Gottes eine Macht und Herrschaft des Lichtes (*ἐξουσία τοῦ φωτός*) heißt, so wird ihm eine Macht und Herrschaft der Finsterniß und des Satans (*ἐξουσία τοῦ σκότους*) entgegengesetzt und es heißt von Gott, daß er die Gottvertrauenden aus der Gewalt der Finsterniß befreit und in die Gewalt des Lichtes versetzt habe, Kol. I, 13. vgl. V. 12., wo die *βασιλεία τοῦ υἱοῦ* ihrem Wesen nach näher beschrieben wird als *μερὶς τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί*. Apg. XXVI, 18. fordert auch der redend eingeführte Christus den bekehrten Paulus auf: *ἐπιστρέψαι (τὰ ἔθνη) ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν.*

2) Der Herrscher dieses Reiches der Finsterniß heißt gewöhnlich mit dem hebräischen Namen *ὁ σατανᾶς*, 2 Kor. II, 11. 2 Thess. II, 9. u. ö., dann aber auch mit dem griechischen *ὁ διάβολος*, Eph. VI, 11. 2 Tim. II, 26. Dieser letztere Ausdruck ist jedoch zweideutig und der Zusammenhang der Stelle muß es jedesmal lehren, ob man an Satan oder an einen menschlichen Verläumder zu denken habe, von

welchem letzteren z. B. die Stelle Eph. IV, 27.: Gebt dem Lästerer (τῷ διαβόλῳ) keinen Anlaß, zu verstehen ist. Endlich findet sich noch 2 Kor. VI, 15. der eigenthümliche Name *Βελίαρ*[24]), Nichtswürdiger, improficuus, nequam, ὁ πονηρός, Eph. VI, 16.

3) Dieser Satan herrscht über eine böse Geisterwelt, deren Sitz nach einer aus der jüdischen Theologie aufgenommenen Vorstellung[25]) in den niedern Luftregionen gedacht wird. Er heißt daher ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, Eph. II, 2. vgl. Kap. VI, 12. τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

4) Die dem Satan unterworfenen Geisterwesen werden als sittlich böse gedacht. Der Apostel nennt sie daher τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας[26]), Eph. VI, 12. und δαιμόνια, 1 Tim. IV, 1. In der Stelle 1 Kor. X, 20. 21., wo er sagt, daß die Heiden den Dämonen opferten, will er die Vorstellung andeuten, daß die heidnischen Opfer den bösen Geisterwesen dargebracht würden, und 2 Kor. XII, 7. wird ein körperliches Uebel von einer Einwirkung des ἄγγελος σατᾶν hergeleitet, grade wie die Evangelisten dergleichen den Dämonien zuschreiben. Vgl. Apg. XVI, 15 – 18.

5) Satan wird auch hier, wie bei Johannes (§. 190.) aufgefaßt als der Gott dieser Weltperiode (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου) 2 Kor. IV, 4. oder als das Princip des Bösen, welches in der großen Masse der Menschen herrscht. Daher gilt er denn auch als der Geist, das geistige Princip, welches sich wirksam zeigt in den der Wahrheit hartnäckig Widerstrebenden (τὸ πνεῦμα τὸ ἐνεργοῦν ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας) Eph. II, 2. und die bösen Menschen werden betrachtet als seine Werkzeuge oder Diener (διάκονοι τοῦ σατανᾶ) 2 Kor. XI, 15., grade wie sie bei Johannes für seine Söhne gelten.

24) So ist nämlich statt des älteren unrichtigen *Βελίαλ* zu lesen nach einer im Aramäischen nicht ungewöhnlichen Verwechselung des Lamed und Resch, so daß beide Bezeichnungen in ihrer Bedeutung gleich sind.

25) Vgl. die talmudischen Stellen, welche Wetstein und Koppe zu Eph. VI, 12. gesammelt haben. Aehnliche Vorstellungen finden sich auch bei Philo. (Vgl. §. 102.).

26) *Πνευματικὰ* s. v. a. *πνεύματα*. Das Adjectiv im Neutrum steht für das Substantiv, wie z. B. Röm. I, 19. τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ für ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ.

Dabei ist festzuhalten, daß Paulus das Wesen der gegenwärtigen Weltperiode (*αἰὼν οὗτος*) oder den Geist, welcher die Masse in der Gegenwart treibt, eben so wie Johannes das Wesen der Welt (*τοῦ κόσμου*) in der sinnlichen Lust (*ἐπιθυμία τῆς σαρκός*) gegeben findet, Eph. II, 3. In der *σάρξ* aber liegt ihm auch das Wesen der Sünde (*ἁμαρτία*) und die Sünde ist es, welche die Nichtigkeit und Vergänglichkeit, das wesenlose nichtige Sein herbeiführt, sie ist, wie er dies bildlich ausdrückt, der Treiberstachel des personificirt gedachten Todes (*τὸ κέντρον τοῦ θανάτου*) 1 Kor. XV, 56., daher denn auch der Tod nach derselben Personification dargestellt wird als ein Feind (*ἐχθρός*), welchen Christus der Sieger zuletzt völlig vernichtet, 1 Kor. XV, 26. vgl. Hebr. II, 14. Bei beiden großen Aposteln, Johannes und Paulus, also dieselben Grundideen, daß das Princip des Bösen unter den Menschen in der nichtigen sinnlichen Lust gegeben liege, daß diese sie des wahrhaften d. i. des ewigen seligen Lebens unfähig mache und der Herrschaft der Vergänglichkeit unterwerfe, und daß Christi Verdienst darin bestehe, daß er die Menschen von dieser Herrschaft des vergänglichen Wesens befreit oder erlöset und dadurch eines ewigen seligen Lebens fähig gemacht habe. Jenes böse Princip versinnlichen sie dann aber, indem sie es als ein Concretum, den Satan, fassen. Aber obwohl Paulus den Satan überhaupt als das Princip des Bösen darstellt, so erklärt er sich doch nicht darüber, ob auch die Verführung der Protoplasten von ihm abzuleiten sei, denn in der Stelle 2 Kor. XI, 3., der einzigen, worin er den Verführer der Protoplasten bezeichnet, nennt er ganz der Urkunde angemessen die Schlange (*ὁ ὄφις*) als solchen, ohne ein Wörtlein darüber fallen zu lassen, daß Satan in der Schlange gesteckt habe. Bezeichnungen des Satans als Schlange, wie sie die Apokalypse hat, sind aber überhaupt den paulinischen Briefen ganz fremd.

6) Obwohl die Herrschaft und Gewalt des Satan unter den Christen nicht mehr bestehet, so sind sie doch den feindlichen Angriffen desselben immer noch ausgesetzt. Insonderheit sucht er sie durch den täuschenden Anschein des Guten zu hintergehen. Er verwandelt sich in einen Engel des Lichts, 2 Kor. XI, 14. Von ihm und seinen Dämonen gehen die

verderblichen Lehrmeinungen aus, daß durch unnatürliche äußerliche Andachtsübungen und Kasteiungen, durch Enthaltung von der Ehe und dem erlaubten Speisegenuß gebrandmarkte Gewissen Beruhigung finden können, 1 Tim. IV, 1 — 3. Auch durch gewaltige Kräfte, Zeichen und Wunder und jede Kunst der Täuschung weiß er die von Liebe zur Wahrheit nicht Durchdrungenen und daher dem Verderben Anheimfallenden zu überwältigen, 2 Thess. II, 9. 10. und hindert selbst die Apostel in ihrer Wirksamkeit, 1 Thess. II, 18. Die Christen müssen also jederzeit auf ihrer Hut sein, um sich gegen seine Anschläge und Kunstgriffe (*μεθοδεῖαι*) zu decken. Der Apostel vergleicht sie daher mit wohlgerüsteten Kriegern auf der Wacht, nach allen Seiten hin mit geistigen Waffen geschützt, wie sie ihnen das Evangelium Christi darbietet, um einem feindlichen Anlaufe überall Wehr und Waffen entgegen setzen zu können. Die Feinde selbst aber, wider deren Angriffe sie sich mit dieser *πανοπλία* zu versehen haben, sind die verschiedenartigen nach Abstufungen und Rangordnungen unterschiedenen Mächte des bösen Geisterreiches: *ἀρχαὶ, ἐξουσίαι, κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου*, Eph. VI, 11—20. vgl. 2 Tim. II, 26. 2 Kor. II, 11.

7) Insonderheit sucht Satan in den Christen böse, sinnliche Lüste und Begierden zu erwecken, 1 Kor. VII, 5. und in dieser Beziehung heißt er der Versucher (*ὁ πειράζων*) 1 Thess. III, 5. vgl. Matth. IV, 1 ff.

8) Wer der christlichen Gemeinde ungetreu wird, der schließt sich dem Satan an, 1 Tim. V, 15. und wen die Gemeinde als unwürdiges Mitglied verstößt aus ihrer Mitte, der fällt wiederum der Herrschaft und Gewalt des Satans anheim, sei er nun ein grober Sünder, wie der Blutschänder zu Korinth, 1 Kor. V, 5., oder ein Irrlehrer, wie Hymenäos und Alexander zu Ephesus es waren, 1 Tim. I, 20. Dies Zurückversetzen unter die Herrschaft Satans hat indeß nicht eine absolute Verwerfung zur Folge, sondern wird gefaßt als heilsame Züchtigung, als sittliches Besserungsmittel. Die Sünder werden dem Satan übergeben, *ἵνα παιδευθῶσι*, damit sie gezüchtigt werden, 1 Tim. I, 20. oder *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός*, damit die böse sinnliche Lust sich verliere, 1 Kor. V, 5. Eben die Verweisung in die alte Herrschaft der Finsterniß und des

Irrthums muß dazu dienen, den Unwürdigen von seiner Verwerflichkeit zu überführen und das Streben in ihm anregen, sich der Gemeinschaft mit den Geweiheten, welche im Lichte wandeln, wiederum würdig darzustellen, um unter ihnen wieder seinen Antheil an der Herrschaft des Lichts *μερὶς τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτι*) zu gewinnen, Kol. I, 12. — Hierher gehörte auch die Stelle 1 Tim. III, 6. 7., wenn dort nicht *διάβολος* streitigen Sinnes wäre, da es dem Contexte nach eben so wohl vom Verläumder, als vom Teufel verstanden werden kann.

9) Dieser Kampf der Christen mit Satan endigt sich mit einer völligen Ueberwindung desselben. Sie erfolgt in der Zeitlichkeit durch die Christen selbst unter göttlicher Mitwirkung, indem sie das Böse, welches sich in die Gemeinde eingeschlichen hat, wieder ausrotten. Daher spricht Paulus in Bezug auf die Spaltungen und Aergernisse (*διχοστασίαι καὶ σκάνδαλα*) in der römischen Gemeinde, Röm. XVI, 20. die Hoffnung aus: der Gott des Friedens werde den Satan schleunigst unter ihre Füße zerschmettern d. i. sie in kurzer Zeit Meister werden lassen über den eingeschlichenen bösen Geist des Unfriedens. Wenn aber die Vollendung oder das letzte Ziel (*τὸ τέλος*) erreicht ist, tritt die vollständige Ueberwindung Satans durch Christum ein, welcher dann allen seinen Feinden, und zuletzt auch dem Tode d. i. dem Reiche der Nichtigkeit und Vergänglichkeit und dem Herrscher desselben sammt allen ihm unterwürfigen Gewalten ein völliges Ende macht (*καταργήσει πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν*) 1 Kor. XV, 24—27. vgl. Eph. II, 2. VI, 12. Damit eröffnet sich alsdann das ewige Reich des unvergänglichen Lebens, worin Christus als vollendeter Sieger herrscht über alle und jede Macht des Bösen, oder über den Tod, die Unterwelt und die Sünde, 1 Kor. XV, 54—57.

# Zweites Hauptstück.

## Die Lehre von dem Menschen und seinem Verhältniß zum göttlichen Wesen.

### 1) Der Mensch als geistiges Wesen an sich betrachtet.

### §. 192.

#### Unsterbliche Natur der menschlichen Seele.

Die Apostel betrachten es als eine der größten Wohlthaten Christi, daß durch seine Lehre zuerst die Hoffnung einer unvergänglichen Fortdauer des Menschen in ihr volles Licht gestellt sei. Leben und Unsterblichkeit sind durch das Evangelium ans Licht gebracht worden, 2 Tim. **I, 10.** Diese Fortdauer fassen sie als eine auch durch den Tod nicht unterbrochene. Die Welt vergehet mit ihrer Lust, wer aber den Willen Gottes thut, der dauert beständig fort (*μένει εἰς τὸν αἰῶνα*) 1 Joh. **II, 17.** Die Offenbarung nennt diejenigen selig (*μακάριοι*), welche in dem Herrn verstorben sind, und zwar von nun an (*ἀπάρτι*), denn sie ruhen von ihrer Arbeit und ihre Werke folgen ihnen nach, Offenb. **XIV, 13.** Sie setzt die Seligkeit der Frommen also in eine unmittelbare Verbindung mit dem Tode, nicht in eine bewußtlose Ruhe, sondern verbindet sie mit dem Bewußtsein des sittlichen Strebens im irdischen Leben: die Werke folgen ihnen nach. So erscheinen ihr denn auch die verstorbenen Blutzeugen des Christenthums wirksam und thätig in einem höhern Zustande. Sie umgeben den himmlischen Altar und flehen um Rache für ihre Feinde und grausamen Verfolger, Offenb. **VI, 9. 10.** Sie umgeben den Thron Gottes, preisen ihn in stetem Dienste, das Gotteslamm weidet, tröstet und erquickt sie, ihre Schmerzen haben aufgehört und die irdischen Mühseligkeiten sind verschwunden, Offenb. **VII, 13—17.** Diese Schilderungen beziehen sich nicht etwa auf den Zustand nach der Auferstehung; denn dieselbe wird dort vielmehr als ein noch Zukünftiges, nach einer Reihe großer Revolutionen Eintretendes geschildert. Eben so deutlich tritt die Hoffnung eines unmittelbaren Anfangs des ewigen Lebens sogleich nach dem Tode bei Paulus hervor. Er sehnt sich, aufgelöst zu werden, um bei Christo

zu sein, — ein Zustand, der weit vorzüglicher sein würde, als sein jetziges irdisches Leben, Phil. I, 23.; er erwartet mit der Auflösung der irdischen Körperhülle (ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ) eine neue himmlische Wohnung für den Menschen von Gott, 2 Kor. V, 1—5. Eine geistigere Hoffnung der Fortdauer spricht der Märtyrer Stephanus aus, wenn er mit den Worten „Herr, nimm meinen Geist auf!" seine Augen schließt Apg. VII, 59. und mit der Erwartung von der Erde scheidet, daß sein Geist mit Jesu werde verbunden werden. Ebenso wird auch Hebr. XII, 23. von Geistern der vollendeten Gerechten (πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων) geredet. Die Apostel denken sich also eine Fortdauer unmittelbar nach dem Tode, welche bei Johannes, Stephanus und im Briefe an die Hebräer mehr geistig gefaßt, bei Paulus dagegen in Verbindung mit einem Organe für die Seele gedacht wird.

Aber mit diesen Erwartungen verbinden sie auch die Hoffnung einer Auferstehung (ἀνάστασις), welche erst bei der Erscheinung des Herrn, also nicht sogleich nach dem Tode erfolgen wird. Die Auferstehungslehre hat Keiner so vollständig ausgebildet, als der ehemalige Pharisäer Paulus, welcher sich selbst darauf beruft, daß er als Pharisäer die Hoffnung der Auferstehung vertheidige, Apg. XXIII, 6. Am ausführlichsten aber verbreitet er sich über dieselbe 1 Kor. XV, 12—58. Die Auferstehung umfaßt Alle (πάντες ζωοποιηθήσονται) V. 22. und ist daher eine Auferstehung der Guten wie der Bösen (ἀνάστασις δικαίων τε καὶ ἀδίκων) Apg. XXIV, 15. Nicht nur unter den Juden fand Paulus Gegner dieser Lehre an den Sadducäern, Apg. XXIII, 8., und zu Athen wahrscheinlich in der Secte der Epikuräer, Apg. XVII, 32., sondern auch einige unter den korinthischen Christen läugneten die Auferstehung der Todten, 1 Kor. XV, 12., und in der ephesinischen Gemeinde werden Hymenäos und Philetos namentlich als solche aufgeführt, welche behaupteten, daß die Auferstehung schon erfolgt sei (τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι) 2 Tim. II, 17. 18. Diese Behauptung konnte nicht wohl einen andern Sinn haben, als daß die Auferstehung uneigentlich gefaßt werden müsse von dem neuen christlichen Leben, welches der Sünde abgestorben, gleichsam ein Leben aus den

Todten ist, und welches bei den Gläubigen schon wirklich eingetreten sein mußte, wenn sie ihren Namen mit Recht führen sollten. Auf diese uneigentliche Weise hatte der Apostel selbst bisweilen von der Auferstehung geredet, Röm. VI, 4. Eph. V, 14., und auf solche Aeußerungen mochten sich auch wohl die ephesinischen Gegner der Auferstehung beziehen. Wider solche Gegner bedient er sich 1 Kor. XV, 12—17. folgender Argumentation: Wenn die Möglichkeit einer Auferstehung überhaupt geläugnet wird, so kann auch die Auferstehung Christi nicht angenommen werden. Auf der Wahrheit dieser Thatsache beruht aber unser ganzer Glaube. Fällt also diese Thatsache hinweg, so ist unser Glaube leer und nichtig und wir Apostel selbst erscheinen als falsche Zeugen, die wir diese Thatsache in aller Welt bezeugen[27]). Sodann beruft er sich auf das Bedürfniß einer Auferstehung V. 18—20. 29—34., indem er von der Voraussetzung ausgeht, daß ein vollständiger sittlicher Vergeltungszustand nach dem Tode ohne Wiederbelebung des Leibes nicht möglich sei. Die hält er für verloren, welche in Christo entschlafen sind, wenn keine Auferstehung einträte, und die Christen überhaupt für die elendesten unter allen Menschen, weil sie mehr als Alle zu erdulden haben, wie besonders der Apostel selbst, und zwar wegen ihrer Hoffnung auf die Auferstehung der Todten[28]). Diese Voraussetzungen des Paulus können uns nicht auffallen, wenn wir bedenken, daß er 2 Kor. V, 1—4. ein körperliches Organ für die Seele schon sofort nach dem Tode eintreten ließ und daß er von früher Jugend an in den Grundsätzen des Pharisäismus war erzogen worden. Daß jedoch seine Vorstellungen keineswegs die grobsinnlichen der Pharisäer, sondern vielmehr die geläuterten waren, welche sein Meister verbreitet hatte, zeigt er in der sodann folgenden Ausführung V. 35—

27) So knüpft auch Petrus die Hoffnung der Auferstehung an die Thatsache der Auferstehung Christi, 1 Petr. I, 3. Er hat uns wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung durch seine Auferstehung von den Todten.

28) Die Worte *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* V. 29. bedeuten: Leiden erdulden um der Auferstehung der Todten willen. Denn *βαπτίζεσθαι* immergi scil. calamitatibus Mark. X, 38. 39., und *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* elliptisch statt *ὑπὲρ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* wegen der Hoffnung auf eine Auferstehung der Todten. [Diese Erklärung dürfte sich kaum rechtfertigen lassen. D. H.]

50., wo er die Möglichkeit der Auferstehung an einem analogen Falle darzuthun sucht. Das Saamenkorn selbst, sagt er, welches wir säen, geht nicht wieder auf, sondern eine Pflanze, welche sich aus demselben entwickelt hat; der irdische Körper ist gleichsam nur das Saamenkorn, der Keim, aus welchem die Pflanze des himmlischen Körpers hervorwächst. Daher darf man sich diesen nicht wie jenen denken. Jener war schwach, sinnlich, der Verwesung unterworfen; dieser ist stark, geistig, der Verwesung nicht unterworfen. In jenem trugen wir das Bild unsers ersten Stammvaters, des Adam; in diesem tragen wir das Bild unsers zweiten Stammvaters (des zweiten Menschen), Jesu Christi. Der Apostel sagt endlich V. 50. ausdrücklich, daß Fleisch und Blut d. i. der irdische, sinnliche Körper, des zukünftigen unvergänglichen Zustandes und der Seligkeit nicht theilhaftig werden können. Diesen Uebergang in den Zustand der Auferstehung bezeichnet er V. 51. als ein Verwandeltwerden (*ἀλλάσσεσθαι*); in einer andern Stelle Phil. III, 21. nennt er es ein *μετασχηματίζεσθαι*, wodurch unser niedriger Körper übergehen werde in den verklärten Körper Christi. Daraus wird nun auch klar, wie man es Hebr. XI, 35. zu verstehen habe, wenn von einer bessern Auferstehung (*κρείττων ἀνάστασις*) die Rede ist, zu welcher die Blutzeugen des A. T. zu gelangen hofften. Es war nämlich vorher geredet worden von der Auferstehung, welche die Propheten selbst bei einigen Todten bewirkt hatten. Dies war eine niedere Auferstehung, eine Rückkehr zu den irdischen Zuständen. Ihr wird die zukünftige messianische als eine bessere entgegen gesetzt, weil darin der unvollkommene irdische Zustand nicht wiederkehrt. Die Lehre von der Auferstehung an sich, welche sogar Kap. VI, 2. unter die Anfangsgründe des Glaubens gerechnet wird, will also dieser Brief keineswegs verwerfen, doch faßt er sie in demselben geistigen Sinne, wie Paulus. In dem Zustande der Auferstehung wird nach Paulus die Herrschaft des Todes ein vollständiges Ende nehmen und nur Unvergänglichkeit statt finden, 1 Kor. XV, 54 — 57. Ueberhaupt wird jener Zustand ein Vollkommenes (*τὸ τέλειον*) sein, in welchem der Besitz der vollständigsten Erkenntniß eintritt, während unser jetziges Leben nur eine unvollkommene und theilweise Erkenntniß gewährt, 1 Kor. XIII,

**10. 12.** Sodann erscheint ihm dieser zukünftige Zustand auch als ein höchst seliger und er kann kaum die Worte finden, um die überschwengliche Herrlichkeit desselben zu schildern, gegen welche die Leiden, die der Christ auf Erden zu erdulden hat, gar nicht der Rede werth erscheinen, 2 Kor. **IV, 16—18.** Röm. **VIII, 18.** Johannes setzt diese zukünftige Seligkeit, von deren Wesen wir nur eine Ahnung haben (*οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα*), in die Aehnlichkeit mit Gott (*ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα*) und in die anschauliche Erkenntniß desselben (*ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν*) 1 Joh. **III, 2.**

## §. 193.

### Sittliche Anlagen des Menschen.

Die Beschreibung, welche die zweite Schöpfungsurkunde von den ursprünglichen Zuständen der ersten Menschen gibt, wird von den Aposteln öfters berücksichtigt und, wie es scheint, in einem eigentlichen Sinne genommen. So nennt Paulus den ersten Menschen aus Erde gebildet (*χοϊκόν*) 1 Kor. **XV, 47.** nach 1 Mos. **II, 7.**, und bemerkt, daß das Weib aus dem Manne erschaffen worden, 1 Kor. **XI**, 8. vgl. 1 Mos. **II, 21. 22.** Dazu wird dann auch die Aeußerung der ersten Urkunde 1 Mos. **I, 26.**, daß der Mensch Bild Gottes sei, öfters berücksichtigt. Jakobus nennt den Menschen überhaupt *καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ* geschaffen Kap. **III, 9.** Paulus aber bemerkt insbesondere von dem Manne, daß er *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ* sei, 1 Kor. **XI, 7.**, und leitet daraus ab, daß das Weib ihm subordinirt sein müsse. Apg. **XVII, 28.** äußert er mit Anwendung eines Verses des Aratus, daß die Menschen göttlichen Geschlechts seien. In allen diesen Stellen liegt zwar in dem Ebenbilde Gottes die höhere Würde der menschlichen Natur überhaupt bezeichnet, welche die erste Urkunde in der Herrschaft desselben über die Erde zu finden scheint: aber die sittliche Beziehung des Ebenbildes gibt sich in ihnen nicht bestimmter zu erkennen. Dagegen äußert sich Paulus zuweilen so, als habe er das Wesen des göttlichen Ebenbildes im Menschen in der religiös-sittlichen Beschaffenheit seines Geistes gefunden. Der durch Christum sittlich umgewandelte Mensch ist ihm erneuert nach dem Bilde seines Schöpfers (*ἀνακαινού-*

*μενος κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*) und zwar zu einer Erkenntniß (*εἰς ἐπίγνωσιν*), welche dem Bilde des Schöpfers gemäß oder der göttlichen Erkenntniß analog ist, Kol. III, 10., und Eph. IV, 24. nennt er einen solchen von Christo moralisch wiedergeborenen Menschen einen nach Gott geschaffenen in Gerechtigkeit und Heiligkeit (*κτισθέντα κατὰ θεὸν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι*). Er muß also das Ebenbild Gottes in die intellectuellen und sittlichen Vorzüge des Menschen gesetzt haben.

## §. 194.

### Sittlicher Verfall des Menschen nach Paulus.

Indem Paulus das Ebenbild Gottes im Menschen durch Christum läßt erneuert oder wiederhergestellt werden, setzt er voraus, daß die durch dasselbe bezeichneten Vorzüge sich nicht in ihrer ursprünglichen Lauterkeit erhielten und daher einer Erneuerung bedurften. Um nun den Verfall der Menschheit zum Irrthum und zur Sünde zu erklären, benutzt er die Erzählung der Genesis von der Verführung der Protoplasten, kennt aber nur eine Verführung durch die Schlange, nicht durch den Teufel, 2 Kor. XI, 3. und läßt, grade wie die Genesis, das Weib zuerst der Verführung unterliegen, 1 Tim. II, 14. Ueber die Folgen, welche dieser Sündenfall für die übrigen Menschen mit sich gebracht habe, verbreitet er sich in dem Abschnitte Röm. V, 12—21. Dort stellt er eine Vergleichung an zwischen den nachtheiligen Folgen, welche sich von dem ersten Stammvater aus über die Menschen verbreiteten, und den wohlthätigen Folgen, welche von dem zweiten Adam oder Christo ausgegangen sind [29]). Durch den ersten Menschen, bemerkt er, ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und der Tod ist zu Allen ge-

29) Der Gegensatz von Adam, dem ersten irdischen Stammvater (*Ἀδὰμ πρῶτος, ὁ πρῶτος ἄνθρωπος*, אָדָם הָרִאשׁוֹן) und dem letzten Adam (*ἔσχατος Ἀδάμ, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος*, אָדָם הָאַחֲרוֹן) dem Messias, 1 Kor. XV, 45. 47. welcher auch bei dieser Vergleichung zu Grunde liegt, ist aus der jüdischen Theologie entlehnt. Vgl. **Schöttgen, Horae hebr. T. I. p. 670.** Der erste Adam ist danach der irdische, der zweite Adam aber der geistige Stammvater der Menschen: mit dem Messias beginnt ein neues geistiges Leben der Menschheit.

drungen, weil [30]) Alle gesündigt haben (ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον). Deutlich liegt in dieser Stelle, daß der Apostel den Tod als Strafe der Sünde betrachtet, und daß er die Sünde von Adam herleitet; streitig ist dagegen, in welchem Sinne er den Ausdruck θάνατος genommen, und auf welche Art er sich die Verbindung zwischen der Sünde Adams und der allgemeinen Hinneigung zum Sündigen gedacht habe. Des Ausdrucks θάνατος bedient sich Paulus eben so wohl, um das Elend überhaupt zu bezeichnen, welches im Gefolge der Sünde ist, als auch um den leiblichen Tod anzuzeigen. Daß in unserer Stelle auch an den leiblichen Tod zu denken sei, zeigt die Parallele 1 Kor. XV, 21. 22., wo der θάνατος gleichfalls von Adam hergeleitet und der ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν entgegengesetzt wird; so wie letztere von der körperlichen Wiederbelebung genommen wird, so muß auch der im Gegensatze erwähnte θάνατος vom körperlichen Tode verstanden werden. Daß dieser Ausdruck aber hier nicht auf denselben dürfe beschränkt werden, zeigen die Gegensätze ζωὴ V. 17., δικαίωσις V. 18. und ζωὴ αἰώνιος V. 21., welche Seligkeit überhaupt andeuten, vgl. Röm. VI, 22. 23. Der Apostel scheint hiernach also den leiblichen Tod sammt dem übrigen Elende, welches sich an die Sünde knüpft, durch θάνατος angedeutet zu haben.

Die Frage, in welcher Art sich Paulus den Zusammenhang zwischen der adamitischen Sünde und dem allgemeinen Hange zum Sündigen gedacht habe, ist vornämlich auf eine zweifache Weise beantwortet worden. Man nahm nämlich diesen Zusammenhang entweder als einen unmittelbaren, nothwendigen, oder als einen mittelbaren, zufälligen. Nach der letzteren pelagianischen Ansicht hätte Adam nach dem ersten Verluste der Unschuld die Neigung zum Sündigen behalten und durch sein schlechtes Beispiel, durch schlechten Unterricht u. dgl. auch auf seine Kinder und diese auf die weiteren Nachkommen eingewirkt: nach der ersteren Ansicht dagegen ging die Sünde Adams auch auf die Nachkommen über, weil diese

30) Daß ἐφ᾽ ᾧ, welches die Vulg. „*in quo*“ übersetzt, weil bedeuten müsse, wird nicht nur aus dem allgemeinen griechischen Sprachgebrauche, sondern auch aus dem besondern des Apostels gewiß. Vgl. Phil. III, 12. 2 Kor. V, 4.

zugleich mit ihm sündigten. Beide Ansichten lassen sich durch Aeußerungen des Paulus nicht vertheidigen, da er diesen Zusammenhang unbestimmt läßt; denn die Formel *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν* V. 12. sagt nur, daß die Sünde unter den Menschen mit Adam ihren Anfang genommen habe, aber sie sagt Nichts aus über die Verbindung der menschlichen Neigung zur Sünde mit der Sünde des Stammvaters. Daß aber dieser Nexus nicht als ein unmittelbarer zu fassen sei, ergibt sich aus der Vergleichung der Wirkungen der ersten Sünde mit den Wirkungen des Gehorsams Christi V. 19., wo es heißt: Durch den Ungehorsam des Einen Menschen wurden Viele zu Sündern gemacht (*ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ*), und ebenso werden durch den Gehorsam des Einen Viele zu Gerechten gemacht werden (*δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί*). Da nun das zu Gerechten gemacht werden nach Paulus keineswegs unmittelbare und unbedingte Wirkung des Gehorsams Christi, sondern an die Bedingung der *πίστις* geknüpft ist, und daher nur auf eine mittelbare, bedingte Weise erfolgt, Röm. **I, 17. III, 21. 22.**; so darf dann auch das zum Sünder gemacht werden nicht in einem unmittelbaren Zusammenhange mit dem Ungehorsam des Stammvaters gedacht werden, sondern nur in einem bedingten, mittelbaren, inwiefern sie Alle (*ἐφ' ᾧ πάντες*) sündigten, wie er. Diese eigenen Sünden können aber von der des Stammvaters sehr verschieden sein; es gibt *μὴ ἁμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* Röm. **V, 14.** Daher ist denn auch nicht die böse Lust des Stammvaters etwas in den Nachkommen Fortlebendes, sondern Jeder wird zum Bösen gereizt *ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας*, Jak. **I, 13. 14.** Daß sich Paulus diesen sittlichen Verfall seinem Umfange nach allgemein dachte, zeigt die ganze Beweisführung Röm. **I—III.**, besonders Kap. **III, 22.**; seiner Beschaffenheit nach galt er ihm aber nicht als eine sittliche Unfähigkeit oder als ein Unvermögen, das Gute zu wollen; denn er findet im Menschen fortwährend ein gutes Princip, welches ihn zur Ausübung des Guten anregt, und nennt dasselbe bald das Gesetz, welches dem Menschen ins Herz geschrieben worden (*ὁ νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις*) Röm. **II, 15.**, bald den innern Men-

schen (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) Röm. VII, 22. 2 Kor. IV, 16. Daneben aber findet er auch ein böses Princip im Menschen, welches das Gesetz in den Gliedern (ὁ νόμος ἐν τοῖς μέλεσι), das Gesetz der Sünde (νόμος ἁμαρτίας) Röm. VII, 23. oder die in mir wohnende Sünde (ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία), das in mir befindliche böse Wesen, Röm. VII, 17., genannt wird. Aus dem Widerstreite dieser beiden Prinzipe im Menschen leitet der Apostel das Böse her und entwirft von diesem Kampfe eine lebhafte und sehr starke Schilderung, Röm. VII, 14—25. Der Mensch ist gleichsam verkauft unter die Herrschaft der Sünde, er fühlt sich getrieben, das zu thun, was er haßt, der eigene Wille hört gleichsam bei ihm auf und die Sünde übt als Herrscherinn die Gewalt eines fremden Willens über ihn aus, er ist ihr Gefangener, ihr Sklav. Die Lebhaftigkeit dieser Darstellung darf uns nicht bereden, als ob sie nur das innere Leben einzelner, vorzüglich Verdorbener, das Elend des eigentlich Lasterhaften schildern sollte: das warme sittliche Gefühl spricht bei jedem Menschen, wenn er den Blick in sein Inneres richtet, auf diese lebhafte Art das Gefühl der Mißbilligung aus über die innere Schwäche und Verkehrtheit, welche er in sich wahrnimmt. Der Grund dieses Uebergewichtes der bösen Lust liegt aber in der sinnlichen Natur des Menschen (ἐν τῇ σαρκί) Röm. VII, 18., dem vergänglichen Leibe (σῶμα τοῦ θανάτου) V. 24. und Paulus erwartet daher nur mit dem Tode eine Befreiung von demselben. Sonach lehrt nun der Apostel zwar einen herrschenden Hang zum Sündigen bei dem Menschen, durch welchen eine sittliche Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen nothwendig wird; aber er spricht ihm in diesem Zustande die sittlichen Kräfte selbst, das Vermögen, die Sinnlichkeit zu beherrschen und das Gute zu wollen und zu üben, keineswegs ab.

## §. 195.

### Grundsätze des religiös-sittlichen Lebens nach Johannes.

Die Moral Jesu hatte sich dadurch ausgezeichnet, daß sie den sittlichen Werth des Menschen durchaus auf die Gesinnung zurückführte und die sittliche Reinheit derselben vornehmlich in der Demuth, Selbstverläugnung und Liebe zusammenfaßte,

mit welcher letzteren sie das fromme Vertrauen auf das Innigste in Verbindung setzte. Diese sittlichen Grundsätze des Meisters halten auch die Apostel durchgängig fest, obwohl sie sich in ihrer Lehrart auch bei der Behandlung derselben unterscheiden. Johannes geht von der Liebe als dem höchsten sittlichen Grunde der Handlungen aus, 1 Joh. III, 11., und findet in ihr das Mittel, um zur Einheit und Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, Kap. IV, 12. 16., doch dringt er darauf, daß die Liebe sich thätig beweise und nicht bloß in Worten bestehe, 1 Joh. III, 18. Gegenstand der Liebe sind die Brüder überhaupt 1 Joh. IV, 12. 21., insbesondere muß sich aber die Liebe auf Jesum richten, weil dieser uns eine so große und zuvorkommende Liebe bewiesen hat, Joh. X, 12. XV, 13. Vgl. XIV, 15. 21. 23. 24. 1 Joh. IV, 19. V, 1. Von dieser Liebe zu seinem großen Meister ist der Apostel fast bis zur Unduldsamkeit ergriffen. Wer die Lehre Christi nicht annimmt, der steht auch nicht in Gemeinschaft mit Gott, einen solchen soll man nicht aufnehmen noch irgend Verkehr mit ihm haben, 2 Joh. 10. 11. Vergleicht man mit dieser Aeußerung die Erzählung Luk. IX, 51—56., so zeigt dieselbe deutlich, daß Johannes sich hier von seinem Gefühle weiter fortreißen ließ, als es Jesus würde gebilligt haben. Der höchste Gegenstand der Liebe endlich ist Gott, und die Liebe zu ihm soll sich kund geben durch die Beobachtung der göttlichen Gebote, 1 Joh. V, 2. Die Pflicht der Selbstverläugnung deutet der Apostel an, wenn er fordert, daß der Christ eben so bereitwillig sein solle, sein Leben für die Brüder hinzugeben, als es von Christo geschah, 1 Joh. III, 16., und daß nicht die Welt und ihre Freuden den Gegenstand der Liebe bilden dürfen, 1 Joh. II, 15 ff. Die Demuth muß sich aussprechen in der Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit, wodurch man der Reinigung von der Sünde durch den Erlöser fähig wird, 1 Joh. I, 7—10. Diese Tugenden bilden den religiösen Charakter desjenigen, bei welchem die sittliche Wiedergeburt, das aus Gott Geborenwerden, erfolgt ist, 1 Joh. V, 1., und ein solcher aus Gott Geborner sündigt nicht mehr, 1 Joh. V, 18.

## §. 196.

### Grundsätze des religiös-sittlichen Lebens nach Paulus.

Wie Johannes, so betrachtet auch Paulus die Liebe als das Wesentliche in der christlichen Gesinnung. Er entwirft von ihr eine sehr beredte und begeisterte Schilderung, 1 Kor. XIII.; faßt wie Jesus alle Gebote des Gesetzes in dem Einen der Liebe zusammen, Röm. XIII, 8—10. Gal. V, 13. 14., und lehrt ausdrücklich, daß diese Liebe sich nicht blos auf die Christen (*εἰς ἀλλήλους*), sondern auf Alle (*εἰς πάντας*) ausdehnen müsse, Gal. VI, 10. 1 Thess. III, 12. V, 15. Die sittliche Besserung, welche durch das Christenthum bewirkt werden soll, faßt er als eine radicale, eine durchgreifende Umwandlung. Den Menschen in dem früheren ungebesserten Zustande, wo er sich durch täuschende Lüste und Begierden ins Verderben locken ließ, nennt er den alten Menschen (*τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον*); die sittliche Veränderung des Christen dagegen, durch welche ein neues geistiges Leben, wo geistige Antriebe, und nicht mehr sinnliche Gelüste die Oberhand haben, herbeigeführt wird, bezeichnet er als ein Ausziehen oder Ablegen des alten Menschen (*ἀποθέσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον*) und ein Angethanwerden mit dem neuen Menschen (*ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον*) Eph. IV, 17—24., wodurch der Christ ein Tempel des heiligen Gottesgeistes wird, 1 Kor. VI, 19. Dieser Vorstellung von einer geistigen Umwandlung gemäß macht auch er den sittlichen Werth der Handlungen ganz von der Gesinnung abhängig. Eine Handlungsweise, die an sich nicht unerlaubt wäre, wird zur Sünde, sobald sie ohne die innere Ueberzeugung des Handelnden von ihrer sittlichen Erlaubtheit oder ohne die innere moralische Zuversicht und Gewißheit (*πίστις*) erfolgt, Röm. XIV, 23. Daher dringt er auch oft und nachdrücklich darauf, die Gewissen Anderer zu schonen und auf keine Weise durch das eigene Verhalten, auch wenn es an sich ein erlaubtes wäre, Andern Gelegenheit zum Anstoß zu geben, 1 Kor. VIII, 7. 9. 13. X, 23—30. Röm. XIV. Aus dem in den Christen wohnenden edleren *πνεῦμα*, oder aus dem neuen sittlichen Leben des Christen leitet er die Gewißheit eines unvergänglichen Lebens der Christen ab. Der Unsterblichkeitsglaube beruht daher

auf einer sittlichen Grundlage, Röm. VIII, 11. Eph. II, 5 — 7. Auf diese Gewißheit des unsterblichen Lebens stützt er dann wieder die Verpflichtung des Christen, der Welt zu entsagen und den Sinn auf die bessern Güter eines dauerhafteren Zustandes zu richten, oder die Verpflichtung zur christlichen Selbstverläugnung, Kol. III, 1 — 4. *τὰ ἄνω ζητεῖτε*, Phil. III, 20. *ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.* So wie Christus, eifert auch Paulus gegen die Werkheiligkeit (*δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου*, *ἰδία δικαιοσύνη*) Röm. X, 3. 4., welcher er das aus frommen Vertrauen fließende (*ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη* V. 6.) oder das gottgefällige Wohlverhalten (*ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη* V. 3.) entgegen setzt. Jene bezeichnet ihm den Zustand der Selbsttäuschung, in welchem man die innere sittliche Unvollkommenheit nicht erkennt, sondern durch die äußere Beobachtung des Gesetzes dem göttlichen Willen glaubt Genüge geleistet und Ansprüche auf Belohnung erlangt zu haben. Dieses gilt ihm dagegen als Vertrauen der Liebe und Demuth, daß Gott auch ungeachtet der Unvollkommenheit des Werkes aus freier Güte seine Wohlthaten ertheilen und den Frommen, auch ohne daß er sich des Verdienstes der Werke rühmen könnte, als einen Rechtschaffenen behandeln werde. Dies Vertrauen (*πίστις*) stützt sich auf den versöhnenden Tod Jesu und heißt deshalb *ἡ πίστις ἐν τῷ αἵματι χριστοῦ* Röm. III, 25. vgl. V, 9. Bei Gott gilt dasselbe als Rechtverhalten (*λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην*) Röm. IV, 5. Dieser Weg, durch frommes kindliches Vertrauen zum Wohlgefallen Gottes zu gelangen, ist aber auch der allgemein nothwendige, weil alle Menschen unter der Herrschaft der Sünde stehen, sowohl die Heiden Röm. I, 18 — 31., als die Juden Röm. II, 17 — 24. III, 10 — 20., und daher nicht durch ihre Verdienste, sondern nur durch Gottes freie Güte (*χάριτι θεοῦ*, *δωρεάν*) begnadigt werden, Röm. III, 23. 24. Diese freie Güte Gottes wird aber weder bedingt durch Werke, welche dem mosaischen Gesetze gemäß sind (*ἔργα νόμου*) Röm. III, 20., noch auch durch äußerlich pflichtgemäße Werke (*ἔργα*) Eph. II, 8. 9., wie sie auch die Heiden (vgl. *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* Eph. II, 2.) vollbringen konnten, sondern lediglich durch die *πίστις*. Das Vertrauen auf diese göttliche Gnade kann aber nicht den Hang zum Sün-

digen begünstigen, da man schon zuvor der Sünde abgestorben sein (ihr völlig entsagt haben) muß, ehe sich dasselbe nur in dem Gemüthe bilden kann, Röm. VI, 1. 2., wie denn überhaupt schon die Weihe zum Christenthum auch die Weihe ist zu einem neuen Leben (*καινότης ζωῆς*) Röm. VI, 4., in welchem der Christ im Dienste der Tugend steht (*ἐδουλώθη τῇ δικαιοσύνῃ*) V. 18. und wie der in den Gläubigen wirksame Geist Gottes überhaupt Tugenden aller Art erzeugen muß, Gal. V, 22—25.

## §. 197.

### Grundsätze des religiös-sittlichen Lebens nach Jakobus und Petrus.

Der Stellung, welche nach der paulinischen Lehrart die *πίστις* in der Heilslehre erhielt, scheinen die beiden palästinensisch gesinnten Apostel Petrus und Jakobus nicht gefolgt zu sein, sondern sie scheinen dieselbe vielmehr absichtlich, um Mißbrauch zu verhüten, verändert zu haben. Jakobus berücksichtigt offenbar die paulinische Lehrart und bestreitet die in ihr üblichen Formeln, Kap. II, 21 — 24. vgl. Röm. IV, 1 — 5. Gal. III, 6. Nach Paulus nämlich ist das fromme Vertrauen (*πίστις*) so innig mit den guten Werken verbunden, daß es ohne dieselben nicht gedacht werden kann, aber die Begnadigung erfolgt doch nicht um der mit jenem Vertrauen verbundenen Werke willen, welche immer sittlich unvollkommen sind, sondern lediglich um jenes kindlich frommen Vertrauens willen, aus welchem die Werke hervorgehen. — So nämlich glaubte Paulus den Zusammenhang der Begnadigung mit der *πίστις*, dem Glauben, fassen zu müssen, um dem Vertrauen auf Verdienst der Werke oder der Werkheiligkeit zu begegnen. Jakobus dagegen unterscheidet einen todten Glauben (*πίστις νεκρά*) Kap. II, 17. 20. 26., welcher sich nicht in Werken äußert. Die *πίστις* faßt er also als bloße Annahme des Christenthums, ohne die innere sittliche Umgestaltung durch dasselbe in den Begriff mit aufzunehmen. In Beziehung auf einen solchen todten Glauben läugnet er, daß die Begnadigung fließe aus dem Glauben allein (*ἐκ πίστεως μόνον*) Kap II, 24. Diesen Satz hatte Paulus allerdings behauptet, aber von einer

ganz andern Auffassung des Glaubens aus, welche die Unterscheidung eines todten Glaubens gar nicht gestattete. Indem man nun den paulinischen Begriff mißverstand, konnte man auch die paulinische Aeußerung leicht dahin mißdeuten, als sei zu Erlangung des ewigen Lebens bloß das äußere Bekenntniß des Christenthums erforderlich, wie 2 Petr. III, 16. zeigt, und Jakobus war also genöthigt, gegen die Folgerungen aus diesem falschen Begriffe des Glaubens sich zu erklären, bestritt also wohl einen Mißbrauch der paulinischen Lehre, aber keineswegs den Apostel selbst[31]). — Obwohl nun der ganze Brief des Jakobus vornehmlich auf thätige Tugend dringt, vgl. Kap. I, 25. III, 13—17.; so verkennt er es doch nicht, daß der sittliche Werth auf der Beschaffenheit der Gesinnung beruhe und führt daher gleichfalls alle Handlungen auf die Liebe (*ἀγάπη*) zurück, deren Gebot er als das Hauptgesetz (*νόμος βασιλικός*) betrachtet, Kap. II, 8.

In den beiden Briefen des Petrus wird gleichfalls, wie auch 2 Petr. III, 16. andeutet, ein Mißbrauch der paulinischen Lehre bestritten. Da nämlich Paulus die Freiheit vom mosaischen Gesetz für die Christen gelehrt hatte, so deuteten sich dies sinnliche Menschen als Freiheit vom Sittengesetze und beschönigten durch die paulinische Freiheitslehre ihre sinnlichen Ausschweifungen, 1 Petr. II, 16., *ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν*· 2 Petr. II, 19. *ἐλευθερίαν ἐπαγγελλόμενοι αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς*· vgl. *νόμος ἐλευθερίας* Jak. I, 25. II, 12. und *τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριν μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν* Jud. V. 4. Daher dringt nun Petrus durchgängig auf Heiligkeit des Wandels 1 Petr. I, 14. 15. und auf sittliche Wiedergeburt *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη* 1 Petr. II, 2., durch welche die Christen der göttlichen Natur theilhaftig werden (*θείας κοινωνοὶ φύσεως*) 2 Petr. I, 4. Das Wesen dieser sittlichen Umänderung setzt er in das innere sittliche Bewußtsein, die Reinheit der Gesinnung (*συνείδησις ἀγαθή*) 1 Petr. III, 16., *συνείδησις θεοῦ* Kap. II, 19. Diese gute Gesinnung äußert sich vornehmlich durch eine lautere Liebe aus reinem Herzen (*ἐκ καθαρᾶς*

---

[31) Vgl. hierzu m. Schrift: Die christliche Lehre vom Glauben u. s. w. 1834. S. 100 ff. D. H.]

καρδίας) 1 Petr. I, 22. IV, 8. Sie wird bildlich bezeichnet als der verborgene Mensch des Herzens (ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος) 1 Petr. III, 4. und als Beweggrund zu derselben dient das Beispiel Christi, besonders in seinen Leiden 1 Petr. II, 21—25. III, 17. 18. IV, 1. 2. vgl. Phil. II, 5—8. Vorzüglich dringt Petrus auch auf Ablegung der sinnlichen Lüste (τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν) 1 Petr. II, 11. und auf Ausübung guter Werke (καλῶν ἔργων) V. 12. Die πίστις faßt er als die erste Tugend, aus welcher alle Tugend (ἀρετή) ausgeht, deren Gipfel aber die Liebe (ἀγάπη) ist 2 Petr. I, 5—7.; diese Tugend spricht sich aus in dem standhaften Vertrauen auf Gott unter Leiden (bei Paulus ὑπομονή), welches Christus uns gelehrt hat, 1 Petr. I, 21. vgl. V. 7., und führt zuletzt zum Heile, V. 5. 10. Niemals wird dagegen die πίστις in nähere Beziehung gebracht auf das Erlösungsgeschäft Christi oder auf seinen versöhnenden Tod, wohl aber werden die Gläubigen aufgefordert, sich nicht unfruchtbar (ἀκάρπους) zu zeigen, sondern durch eifriges Streben nach Heiligung ihre Berufung sicher zu machen (βεβαίαν ποιεῖσθαι τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογήν) 2 Petr. I, 10. und er warnt vor dem doppelten Elende derer, welche von dem rechten Pfade (ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης), den sie betraten, durch Sittenlosigkeit wieder abweichen, 2 Petr. II, 21. Auch Petrus streitet niemals gegen Werkheiligkeit und bringt die πίστις nie in einen Gegensatz mit derselben, wodurch sie bei ihm allerdings eine andere Bedeutung erhält, als bei Paulus. Dieser handelt davon, wodurch Gott bewogen werde, uns seine Wohlthaten zu schenken, und diesen Beweggrund findet er nur in der πίστις; Petrus hingegen zeigt, wie wir uns die göttlichen Wohlthaten des Christenthums sichern und uns derselben würdig machen sollen, was zwar auch durch die πίστις geschieht, aber nicht durch sie allein, sondern auch durch alle Tugend (ἀρετὴ, καλὸν ἔργον), die aus ihr fließt und deren Gipfel die Liebe ist.

## 2) Der Mensch nach seinem Verhältniß zum göttlichen Wesen.

### §. 198.

### Einleitung.

Von der Auffassung dieses Verhältnisses überhaupt.

Das Verhältniß Gottes zu dem Menschen, inwiefern er ein Theil des Weltganzen ist und sowohl seine Erhaltung als auch die Veränderungen seines Lebens mit dem Ganzen zusammenhängen, mußte in der Lehre von der göttlichen Vorsehung betrachtet werden; inwiefern aber der Mensch ein von der äußeren Erscheinung verschiedenes geistiges Dasein hat, inwiefern er einer freien Geisterwelt angehört, gibt sich ihm Gott auch auf eine eigenthümliche Weise zu erkennen und wirkt eigenthümlich auf ihn ein. Das göttliche Princip, durch welches diese Einwirkung erfolgt, unterschieden die Apostel von Gott durch den Namen der Geist Gottes (*πνεῦμα θεοῦ*). Auf ihn wird überhaupt Alles zurückgeführt, wodurch Gott das geistige Leben des Menschen eigenthümlich bestimmt, sowohl die Erleuchtung seines Verstandes, als auch die Besserung seines Willens und die Beruhigung seines Gemüthes. Aber dieses Göttliche hat sich in den Menschen vom Anfang an verschieden kund gethan, sowohl nach den Graden, als nach den Arten seiner Wirksamkeit. Anders wirkte der Geist Gottes bei Moses und den Propheten, anders bei Christo, anders bei den Aposteln, anders endlich fortwährend in der Gemeinschaft der Gottvertrauenden, — nur müssen alle diese Grade und Arten der Wirksamkeit nicht als in ihrem Princip verschieden gefaßt, sondern auf Ein gemeinschaftliches Princip, den Einen Geist Gottes zurückgeführt werden. Alles, was derselbe wirkt, ist Offenbarung, betreffe es nun die Entdeckung der Wahrheit oder die Gestaltung der Gesinnung oder die Erweckung der Hoffnung. Wir müssen zuerst die Vorstellungen der Apostel von dem Geiste Gottes an sich betrachtet kennen lernen, sodann aber im Einzelnen untersuchen, wie sie sich die Wirksamkeit desselben dachten 1) in der vorchristlichen Offenbarung oder bei Moses und den Propheten, 2) in der christlichen Offenbarung, und zwar a) bei den Stifter Jesus

Christus, b) bei den unmittelbaren Schülern desselben oder den Aposteln und c) bei der Gesammtheit der Gottvertrauenden oder in der christlichen Gemeinschaft.

## §. 199.

### Lehre der Apostel von dem Geiste Gottes (πνεῦμα θεοῦ).

Die Namen, durch welche der Geist Gottes bezeichnet wird, sollen theils sein göttliches Wesen, theils seine innige Verbindung mit Christo anzeigen. In der ersteren Beziehung heißt er am gewöhnlichsten τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον z. B. Hebr. III, 7. X, 15. 1 Kor. VI, 19. Τὸ ἅγιον drückt in dieser Verbindung mehr das Göttlich-Verehrungswürdige, als das Sittlich-Vollendete aus, sagt also so viel als τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, welcher Name gleichfalls öfter vorkommt, vgl. 1 Kor. III, 16. Auch heißt er bloß τὸ πνεῦμα Röm. VIII, 26., wo die Wirksamkeit des Geistes deutlich der eigenen menschlichen Thätigkeit entgegengesetzt erscheint. In der zweiten Beziehung heißt er πνεῦμα χριστοῦ [32]) Röm. VIII, 9., wo die Ausdrücke πνεῦμα θεοῦ und πνεῦμα χριστοῦ verwechselt werden. Ebenso finden wir die göttliche Wirksamkeit in den Propheten, welche 1 Petr. I, 11. dem πνεῦμα χριστοῦ beigelegt wird, 2 Petr. I, 21. dem πνεῦμα ἅγιον zugeschrieben. In demselben Sinne steht πνεῦμα κυρίου 2 Kor. III, 17. oder τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ Gal. IV, 6. Diese Formeln bezeichnen nicht etwa bloß die religiöse Gesinnung Jesu und seine religiöse Einsicht, wie man sie gewöhnlich faßt, sondern das ihn erfüllende göttliche Princip, mit welchem sein geistiges Wesen Eins und daher auch Eins mit Gott, Sohn Gottes im vollkommensten Sinne, geworden ist, 2 Kor. III, 17. ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν und V. 18. ἀπὸ κυρίου πνεύματος (wo der Genitiv vermöge des Vorhergehenden Apposition sein muß, für ὅς ἐστι τὸ πνεῦμα). So wie nun in diesen Stellen der Geist mit Christo seinem göttlichen Wesen nach als identisch dargestellt wird, so finden sich wiederum andere, in welchen die

32) In der jüdischen Theologie heißt der Geist Gottes gleichfalls auch der Geist des Messias (רוּחַ דְּמַלְכָּא מְשִׁיחָא), weil nach Jes. XI, 1. die ganze Fülle des Geistes in dem Messias wohnen soll.

Wirksamkeit des Geistes von der Wirksamkeit Gottes nicht scharf unterschieden wird. Eine und dieselbe Wirkung wird nämlich bald auf Gott zurückgeführt, bald auf den Geist Gottes. So ist es Röm. **XII, 3.** Gott, welcher das Maaß des frommen Vertrauens ertheilt (*μέτρον πίστεως*), nach **1 Kor. XII, 9.** aber ist diese *πίστις* ein *χάρισμα τοῦ πνεύματος*. Die Heiligung oder das Wollen und Vollbringen des Guten ist nach **Phil. II, 13.** eine Wirkung Gottes, nach **Gal. V, 22.** sind aber alle guten Gesinnungen und Handlungen eine Frucht des heiligen Geistes (*καρπὸς τοῦ πνεύματος*). Nach **Phil. IV, 7.** ist die Ruhe des Gemüthes eine Wirkung Gottes, nach **Röm. V, 5. VIII, 16. Gal. IV, 6.** fließen Ruhe, Vertrauen und Zuversicht auf Gott aus einer Wirkung des göttlichen Geistes, durch welche die Christen der Liebe Gottes gewiß werden. Dagegen aber finden sich auch wieder Stellen, in welchen Gott, Christus und der Geist Gottes unterschieden werden. So **2 Kor. XIII, 13.**, wo Christo die Gnade (*χάρις*, die freie Beglückung der Menschen), Gott die Liebe (*ἀγάπη*, die Quelle dieser Beglückung, das reinste uneigennützigste Wohlwollen,) und dem heiligen Geiste die Gemeinschaft Gottes, Christi und der Gläubigen unter einander (*κοινωνία*) zugeschrieben wird; **1 Kor. XII, 4 — 6.**, wo *τὸ πνεῦμα*, *ὁ κύριος* und *ὁ θεὸς* unterschieden und von dem ersten *τὰ χαρίσματα*, von dem zweiten *αἱ διακονίαι*, von dem dritten *τὰ ἐνεργήματα* abgeleitet werden. Aber der Apostel selbst hält hier diese Unterscheidung nicht fest; denn sämmtliche zuvor unterschiedene Wirkungen faßt er schon V. 6. wieder zusammen, indem er sie alle auf Gott zurückführt (*ὁ θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*), und fügt V. 11. nochmals hinzu *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*, so als ob er wieder den Herrn und den Gott unter dem Geiste zusammenfassen wollte. Insbesondere findet man dann die Unterscheidung des Geistes von Gott **1 Kor. II, 10.**, der Geist erforschet Alles, und auch die Tiefen der Gottheit (*τὰ βάθη τοῦ θεοῦ*). Daß diese Unterscheidung indeß nicht persönlich, sondern analog der Unterscheidung des menschlichen Geistes von dem Menschen müsse gefaßt werden, zeigt die Vergleichung von V. 11. Aehnlich ist auch die Unterscheidung **Röm. VIII, 26. 27.**: *τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ*

ἡμῶν, und: ὁ δὲ ἐρευνῶν τὰς καρδίας οἶδε τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος· denn dieselbe beruht hier bloß auf einer Abstraction, nach welcher das Göttliche, wiefern es in den Gläubigen wirkt, und das göttliche Wesen an sich scharf unterschieden werden. Die Unterscheidung des Geistes von Christus tritt noch klarer dadurch hervor, daß man Christum erfüllt werden läßt von dem heiligen Geiste, Matth. IV, 1. Mark. I, 12. Luc. IV, 1., das Erfüllende aber von dem Erfüllten muß unterschieden gedacht werden. Auch nach Johannes bezeugt der Täufer, daß der Geist Gottes auf Christum herabgekommen und in ihm verblieben sei (ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν, μένον ἐπ' αὐτόν), Joh. I, 32. 33., so wie er auch Jesum selbst sagen läßt, daß ihm der Geist in der Fülle (οὐκ ἐκ μέτρου) geworden sei, Joh. III, 34. Auf eben die Weise aber läßt Johannes kurz zuvor den Logos in Christus verkörpert werden, Joh. I, 14., und wenn er diesen Logos als die Lebensquelle betrachtet (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν Joh. I, 3.), so trägt er auf ihn über, was das A. T. vom Geiste Gottes lehrt, welcher dort als Princip aller Lebenskraft betrachtet wird, 1 Mos. I, 2. Hiob XXXIII, 4. Ps. CIV, 30., so wie denn anderswo Johannes seinen Christus dies Prädicat dem Vater beilegen läßt, Joh. V, 26. (ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, dagegen wieder 1 Joh. I, 1. ὁ λόγος τῆς ζωῆς). Aus der Zusammenhaltung dieser Stellen geht hervor, daß sich Johannes die Abstractionen des λόγος und πνεῦμα θεοῦ noch nicht vollständig ausgebildet hatte und daher beide unter sich verwechselte, wie wir eine ähnliche Verwechselung früher schon bei Philo bemerkten. Bloß in Beziehung auf den Act der Mittheilung an Jesum bei der Taufe erscheint der heilige Geist unter dem Symbole einer Taube (περιστερά) [33]) Luk.

33) Das Herabschweben einer Taube bei der Taufe Christi wurde gedeutet als ein Symbol des Herabschwebens des heiligen Geistes. Dieses Symbolische fand man in der Taube, weil sie den Palästinensern als heiliges Thier galt. Vgl. Tibull. Carm. Eleg. VII, 17. 18. Creuzer, Symbolik II, 64. Daher sie auch Jesus als Bild der arglosen Unschuld gebraucht Matth. X, 16. Dagegen findet sich keine Spur, daß die Taube auch bei den Juden schon früher eine religiöse Bedeutung gehabt habe. Denn in den poetischen Beziehungen, in welchen sie im A. T. vorkommt, kann eine solche nicht gefunden, noch weniger aber auf diese Symbolisirung übergetragen werden.

III, 22. vgl. Matth. III, 16. Mark. I, 10. — Nach der besondern Art seiner Wirksamkeit wird der heilige Geist als ein handelndes Wesen dargestellt: Er spricht, er sendet aus, Apg. XIII, 2. 4., man stellt ihn auf die Probe, man sucht ihn zu belügen, Apg. V, 3. 9., er kann betrübt werden, Eph. IV, 30., er äußert sein Gutdünken, Apg. XV, 28. In dieser Art der Darstellung zeigt sich eine Vergegenwärtigung des πνεῦμα unter dem Bilde eines Persönlich-Seienden und Handelnden, aber daß sie auch nur als Bild oder Versinnlichung zu fassen sei, zeigt die Verwechselung der Prädicate des Vaters und des Logos mit den dem πνεῦμα beigelegten, und die Zusammenfassung der Drei zur seienden und wirkenden Einheit. Inwiefern nun aber in dieser das πνεῦμα seinen Wirkungen nach für sich betrachtet werden konnte, wird sich deutlicher nachweisen lassen, wenn zuvor die Stufenfolge von Wirkungsarten, welche aus dem Princip des πνεῦμα abgeleitet werden, im Einzelnen genauer sind betrachtet und geprüft worden.

## §. 200.

### Die Wirksamkeit des πνεῦμα in der vorchristlichen Zeit des alten Bundes.

Die Apostel stimmen in der Ansicht überein, daß sich Gott schon vor Christo durch die heiligen Schriften der Juden oder durch die Aussprüche des Gesetzes und der Propheten geoffenbart habe, und leiten diese Offenbarung ab von dem heiligen Geiste (πνεῦμα ἅγιον), auf dessen Antrieb (φερόμενοι ὑπὸ πνεύματος ἁγίου) die heiligen Gottesmänner (ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι) geredet hätten, 2 Petr. I, 21. Die heiligen Männer Gottes sind hier die Propheten (אַנְשֵׁי אֱלֹהִים) oder die alttestamentlichen Schriftsteller überhaupt, wie die Vergleichung von V. 19. 20. zeigt, wo von einem λόγος προφητικός, und einer προφητεία die Rede war. Das vom Geiste getragen, fortgerissen werden (נָשָׂא bei den Propheten) ist entgegengesetzt dem θελήματι ἀνθρώπου φέρεσθαι, von dem eigenen Willen geleitet oder getrieben werden. In den Propheten dachte man sich nämlich den heiligen Geist auf eine solche Weise wirksam, daß auch ihre Verkündi-

gungen nicht sowohl als Producte ihres eigenen Nachdenkens und Wollens, als vielmehr der Gotteskraft angesehen wurden; ebenso, daß sie auch nicht stets eine eigene Auslegung (*ἰδία ἐπίλυσις*) ihrer Aussprüche zu geben vermochten V. 20., denn Sinn und Beziehung derselben faßte der Prophet selbst insofern nicht vollständig, als das Gesagte für Andere und für die Zukunft bestimmt war. Vgl. 1 Petr. **I, 12**: *οὐχ ἑαυτοῖς, ὑμῖν* (*ὑμῖν*) *δὲ διηκόνουν αὐτά* (nämlich der Propheten Weissagungen auf Christum). Diese Vorstellungen stimmen genau überein mit denen des Hebraismus und der alten Welt überhaupt. Inwiefern aber eine solche Weissagung schriftlich aufgezeichnet worden, heißt die Schrift selbst von Gott eingegeben (*γραφὴ θεόπνευστος*), 2 Tim. **III, 16.**, indem man auf die prophetische Schrift überträgt, was von dem Propheten selbst gilt. Paulus trägt hier jene Bezeichnung über auf die heiligen Schriften (*ἱερὰ γράμματα*), welche Timotheus von Jugend auf (*ἀπὸ βρέφους*) kannte, V. 15., also auf das alte Testament, ohne sie jedoch darauf zu beschränken. Denn der Satz V. 16. *πᾶσα γραφὴ κτλ.* ist ein allgemeiner, unter welchen die alttestamentlichen Schriften nur zu subsumiren sind. Dasselbe sagt der Name *γραφαὶ ἅγιαι*, Röm. **I, 2.**, und in beiden Bezeichnungen soll auch nur das liegen, daß ihr Inhalt von Gott gekommen sei. Eben diesen Inhalt der heiligen Schriften will Paulus andeuten, wenn er sagt, daß den Juden die göttlichen Drakelsprüche (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*) seien anvertraut worden, Röm. **III, 2.** Dieser göttliche Ursprung wird bei dem Gesetze insbesondere angedeutet durch die Vorstellungen, daß es durch die Engel gegeben worden (*διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* Gal. **III, 19.**, vgl. Apg. **VII, 53.** Hebr. **II, 2.** *ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος*). Der Brief an die Hebräer bezeichnet dagegen diese Einwirkung Gottes auf die Verfasser der alttestamentlichen Schriften als ein Reden Gottes (*λαλεῖν*), welches auf mannichfaltige Weise erfolgte, Hebr. **I, 1.**, wobei er gleichfalls dem Sprachgebrauche der Propheten folgt. Nirgends finden wir dagegen die Inspiration als eine eigenthümliche Einwirkung des Geistes auf die schriftliche Abfassung bezeichnet und eine Unterscheidung der Revelation und Inspiration ist den Aposteln durchaus unbekannt.

Insbesondere war der Geist thätig in den Propheten zur Enthüllung der Zukunft Christi und wird in dieser Hinsicht, weil er in den Propheten die Leiden Christi und die darauf folgende Herrlichkeit zuvor verkündete, auch der Geist Christi (*τὸ πνεῦμα χριστοῦ*) genannt, 1 Petr. I, 11. Eine solche Vorausverkündigung der Erscheinung Christi nehmen alle Apostel an. Johannes bemerkt, daß Jesaja die Herrlichkeit des Christ geschaut und von derselben geredet habe, Joh. XII, 41. Nach Paulus haben die Propheten das Evangelium vorher verkündigt, Röm. I, 2. und die göttliche Begnadigung in Christo ist durch das Gesetz und die Propheten bezeugt worden, Röm. III, 21. Nach dem Briefe an die Hebräer schwebte bereits dem Moses die Schmach des Messias vor und er wollte lieber auf eine ähnliche Weise, als dieser, Schmach erdulden, als an den königlichen Vorzügen eines ägyptischen Prinzen Theil nehmen, Hebr. XI, 26. Demzufolge fanden die Apostel in den Gesetzen, Geschichten und prophetischen Reden des alten Testaments vielfache Beziehungen auf Christum und seine Schicksale, welche sie oft in ganz speciellen Fällen oder in ganz zufälligen Umständen im Leben Jesu nachweisen. Johannes findet z. B. sogar den Einzug Jesu auf einem Esel in der Schrift angezeigt, Joh. XII, 15., so auch die Vertheilung der Kleider des Gekreuzigten, Joh. XIX, 24. Dem Paulus dient das Verhältniß der Sara und Hagar und ihrer Söhne als eine Andeutung des Verhältnisses der jüdischen und christlichen Religionsverfassung, Gal. IV, 21—31. Der Fels, welcher die Durstenden in der Wüste tränkte, war ihm ein Bild des Christ, 1 Kor. X, 4., und er selbst nennt solche Erzählungen des A. T. Vorbilder (*τύπους*), welche zu unserer Verständigung aufgeschrieben seien, 1 Kor. X, 11. Der Verfasser des Briefs an die Hebräer sucht besonders in dem levitischen Cultus mit Vorliebe solche Beziehungen auf. Er sieht in dem levitischen Dienste eine Abbildung und einen Schattenriß der zukünftigen, himmlischen Dinge, *ὑπόδειγμα καὶ σκιὰν τῶν ἐπουρανίων*, Kap. VIII, 5., *τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Kap. IX, 23., *σκιὰν τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*, Kap. X, 1. Wie aber die Apostel, von dieser Ansicht des A. T. ausgehend, die Aussprüche desselben benutzen, um die Mes-

sianität Jesu darzuthun, das muß in der Folge gezeigt werden.

Ungeachtet dieser Hochachtung gegen die Offenbarungen des A. T. ordnen die Apostel sie dennoch der durch Christum kund gewordenen Offenbarung unter. Keiner aber läßt es sich mehr angelegen sein, dies subordinirte Verhältniß des Gesetzes zum Evangelio darzuthun, als Paulus. Das Gesetz, lehrt er, versah die Stelle eines Erziehers (*παιδαγωγός*), welcher die Unmündigen leitet. Erst durch Christum und seine Belehrungen sind wir zur Mündigkeit gebracht worden, Gal. **III, 24 — IV, 3.** Das Gesetz enthielt die religiösen Anfangsgründe für die Menschen, welche ihrer Natur nach dürftig sein mußten (*τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, πτωχὰ στοιχεῖα*), Gal. **IV, 3. 9.** Kol. **II, 8. 20.** Das Gesetz band an den Buchstaben, das Evangelium aber gestattet eine freie geistige Entwickelung, 2 Kor. **III, 6.** Röm. **II, 29. VII, 6.** Auf eine ganz ähnliche Weise urtheilt auch der Brief an die Hebräer vom Gesetze. Es enthält ihm nur ein Schattenbild (einen schwachen Umriß) der zukünftigen Güter, nicht aber diese selbst, Hebr. **X, 1.** Es konnte Nichts zur eigentlichen Vollendung bringen, Kap. **VII, 19.**, seine Opfer waren unkräftig zur Sündenvergebung, Kap. **X, 4.**, und seitdem das neue Priesterthum erstand, mußte auch das Gesetz eine Umwandlung erfahren, Kap. **VII, 12.**

## §. 201.

### Die Wirksamkeit des *πνεῦμα* in Christo.

Auch Christus empfing die Offenbarung dadurch, daß ihm der Geist Gottes mitgetheilt wurde, und zwar nach der Erzählung aller vier Evangelisten (Luk. **III, 22.** Mark. **I, 10.** Matth. **III, 16.** Joh. **I, 32—34.**) bei der Taufe unter dem Symbole der herabschwebenden Taube, worauf er **voll des heiligen Geistes** (*πνεύματος ἁγίου πλήρης*) ist, Luc. **IV, 1.** Jesum lassen sie zwar jenes Vorfalls bei der Taube nicht erwähnen, aber die Sache selbst, nämlich die Erfüllung vom heiligen Geiste, schreibt er sich zu, Joh. **III, 34.** und Matth. **XII, 28.**, nach welcher letztern Stelle er durch das *πνεῦμα θεοῦ* die Wunder bewirkte. Es ist also auch bei Jesu

dasselbe Princip der Offenbarung anzunehmen, als bei den Propheten, aus denen das πνεῦμα χριστοῦ sprach, 1 Petr. I, 11., und deren Rede mit Jesu übereinstimmt: aber die Wirksamkeit des Geistes in Christo ist von der Wirksamkeit desselben in den Propheten verschieden, sowohl der Art, als dem Gegenstande der Offenbarung nach.

1) Die Art der Offenbarung des Geistes ist in Jesu vollkommner, als bei den Propheten. Denn in diesen wirkte der Geist nur momentan, bei Jesu aber bleibend (ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν, μένον ἐπ' αὐτόν) Joh. I, 32. 33. Sodann aber wirkte auch in Jesu der Geist Gottes vollständig oder er besaß ihn in seiner Fülle (οὐκ ἐκ μέτρου), Joh. III, 34. Denn auch schon seine Geburt erfolgte durch eine unmittelbare Wirksamkeit des heiligen Geistes, Matth. I, 20. Luk. I, 35., so daß man sich also das Wesen des Geistes schon durch die Art seines Werdens innigst mit ihm verbunden dachte; daher er denn auch in dieser Beziehung κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης als Gottessohn (υἱὸς θεοῦ) gedacht wird, da er nach seiner irdischen Abstammung (κατὰ σάρκα) der Sohn Davids war, Röm. I, 3. 4. Wegen dieser vollständigen Vereinigung des göttlichen Geistes mit Christo wohnt in ihm die ganze Fülle der Gottheit (πᾶν πλήρωμα τῆς θεότητος), und zwar auf eine reelle, eigentliche Weise (σωματικῶς, — σῶμα das Wirkliche, Wesenhafte, im Gegensatz des blos Scheinbaren, Unwesenhaften, σκιᾶς), Kol. II, 9. Es sind in ihm alle Schätze der Weisheit und Einsicht verborgen, Kol. II, 3. Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Vaters (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου — inwiefern er nämlich die Fülle des Geistes in sich aufgenommen, muß sich auch in seinem ganzen Wirken das Wesen Gottes gleichfalls sichtbar, im Bilde darstellen), Kol. I, 15. Er ist ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ, Hebr. I, 3. Durch die ihm einwohnende Fülle des ewigen Geistes (πνεῦμα αἰώνιον) wurde er sittlich rein (ἄμωμος), so daß er sich als einen Unbefleckten Gott zum Opfer darbringen konnte, Hebr. IX, 14. Bei Johannes wird dieser Geist Gottes, welcher sich mit Christo vereinte (Joh. I, 32.), verwechselt mit dem göttlichen Verstande (λόγος), welcher sich in der Person Jesu mit einem Menschen verband (σὰρξ ἐγένετο), Joh. I, 14., und in dieser Be-

ziehung läßt der Apostel den λόγος τῆς ζωῆς selbst mit den Sinnen, ja mit der Betastung wahrgenommen werden, 1 Joh. I, 1., indem er dasjenige, was von der Person Jesu galt, überträgt auf das mit ihm verbundene göttliche Princip. Mit dem Namen λόγος scheint auch die prophetische Vision Offb. XIX, 13. Christum bezeichnen zu wollen. Ob Johannes ihn auch so mit diesem Göttlichen in ihm identificirt habe, daß er ihn deshalb θεὸς ἀληθινὸς genannt habe, 1 Joh. V, 20., ist zweifelhaft: denn obwohl der Satz οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος der zunächst liegenden grammatischen Verbindung nach auf das letzte Subject Ἰησοῦς Χριστὸς müßte bezogen werden, so streiten doch gegen diese Verbindung folgende Grünnde: a) daß unmittelbar zuvor der Sohn Gottes ausdrücklich von dem Wahrhaftigen, welchen er kennen lehrte (ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν) unterschieden wird; b) daß Johannes niemals Jesum Christum (das menschliche Subject), sondern nur das mit ihm verbundene in ihm wirksame göttliche Princip, den Logos, Gott nennt, Joh. I, 1.; ja er schließt dieses menschliche Subject ausdrücklich aus von jener Bezeichnung, indem er den Jesus Christus Joh. XVII, 3. ausdrücklich entgegensetzt dem allein wahrhaftigen Gott (τῷ μόνῳ ἀληθινῷ θεῷ). Dazu kommt c) die sogleich folgende Warnung vor Abgötterei, 1 Joh. V, 21., welche ihm gewiß nicht gestattete, den Namen θεὸς ἀληθινός auf ein zweites Subject überzutragen, welchem gleichfalls der Name θεός zukäme [34]). Johannes recapitulirt also in diesem Satze nach seiner Gewohnheit nur das schon vorher von Gott Ausgesagte, daß er nach Christi Lehre sei ὁ ἀληθινός θεός und daraus folgert er dann für die Christen die Warnung vor jeder Abgötterei.

Aber 2) auch nach dem Gegenstande der empfangenen Offenbarung ist die Wirksamkeit des göttlichen Geistes in Christo von der in dem Gesetz und den Propheten als die vollkommenste zu unterscheiden. Denn Christus ist nach Paulus das Ziel des Gesetzes (τὸ τέλος τοῦ νόμου), Röm. X, 4., oder in ihm ist die Vollendung selbst gegeben, welche

[34) Man kann auch 2 Joh. 7. vergleichen, wo οὗτος ebenfalls nicht auf das nächste, sondern entferntere Subject bezogen werden muß. D. H.]

durch das Gesetz nur vorbereitet wurde. Das große Geheimniß des göttlichen Willens (*τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ*) sollte den Menschen erst durch Christum bekannt werden, Eph. I, 9. Durch seine Lehre wurde ein von Anbeginn verborgener Rathschluß Gottes den Heiligen, Gottgeweihten enthüllt (*ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ*) Kol. I, 26. Eph. III, 9. Paulus betrachtet also das Christenthum als eine Offenbarung im eigentlichen Sinne, als die Enthüllung eines bisher Verborgenen, Unbekannten, nicht blos als die Bestätigung eines schon Bestehenden durch die Auctorität eines Gottgesandten; aber er will darum keineswegs, daß die frühere Offenbarung abgeschafft und aufgehoben erscheine durch die neue. Das Judenthum gilt ihm als der Stamm, auf welchen das Christenthum eingeimpft worden, als die bleibende Grundlage der Offenbarung, er sieht dasselbe nebst seinen Anstalten als einen Baum an, in welchen die neuen Gläubigen eingepfropft werden (*ἐγκεντρίζονται*), Röm. XI, 16—22. Durch Christum ist dem Menschen ein neuer Weg zum Heile eröffnet und ein neues Verhältniß zu Gott begründet worden. Das Verhältniß unter dem Gesetze war ein serviles, das der Knechte zum Herrn: strenge Gebote, Drohung und Strafe von der einen, Furcht von der andern Seite und Verdienst der Werke. Das Verhältniß unter dem Evangelio ist ein kindliches, das der Kindschaft (*υἱοθεσία*): väterliche Liebe, Huld und Milde von der einen Seite, kindliche Liebe und Zuversicht (*πίστις*) von der andern. Dort ist es das äußere Werk, welches dem Buchstaben des Gesetzes folgt, was den Lohn nach Verdienst davon trägt; hier der im Innern lebende Geist freudiger Zuversicht und festen Vertrauens auf die väterliche Güte, wodurch das Wohlgefallen des göttlichen Vaters erlangt wird, welcher den Vertrauenden behandeln will, wie sein liebes Kind. Ein solches neues Verhältniß der Menschen herbeizuführen, lag von Ewigkeit her gegeben in dem unbekannten verborgenen Rathschlusse Gottes, den er nun durch Christum ans Licht gebracht hat. Vgl. besonders Gal. IV, 4—7. Röm. VIII, 14—16. Hier herrscht nun der freie Geist der Liebe und des Zutrauens, nicht der sklavische Geist des vorherrschenden Abhängigkeitsgefühls, der Furcht und der zweifelnden Sorgen, 2 Kor. III, 17. Gal. V, 1.

Auch in dem Briefe an die Hebräer ist es einer der vornehmsten Zwecke, die Vorzüglichkeit der christlichen Offenbarung vor der jüdischen hervorzuheben. So wie Moses der Vermittler war bei dem Bunde des Gesetzes, so ist Christus der Vermittler eines neuen vorzüglicheren Bundes (*καινῆς διαθήκης μεσίτης, κρείττονος διαθήκης μεσίτης*), Hebr. **VIII, 6. IX, 15.** Aber er steht in eben dem Grade über Moses, wie der Erbauer eines Hauses über dem Hause steht, Kap. **III, 3.** Er ist das Princip für die Offenbarung des Gesetzes; Moses war nur ein von ihm gewähltes Mittel oder Werkzeug für dieselbe. Was im Gesetze zeitlich und irdisch war, das hat in ihm eine ewige, himmlische Bedeutung gewonnen. Der Hohepriester des Gesetzes war ein irdischer, der Hohepriester des Evangelii ist ein himmlischer, thronend zur Rechten Gottes, Kap. **VIII, 1.** Jener verwaltete ein zeitliches Amt, dieser hat ein unvergängliches Priesterthum (*ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην*), Kap. **VII, 24.** Jener betrat ein irdisches Heiligthum, dieser ging ein in das wahrhafte Allerheiligste, den Himmel selbst, Kap. **IX, 24.** Jener diente einem hinfälligen Tempel, dieser dient der wahrhaften Stiftshütte (*τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς λειτουργός*), Kap. **VIII, 2.** Jener mußte die Opfer wiederholen und dennoch konnte durch dieselben keine vollständige Beruhigung bewirkt werden, dieser hat durch Ein Opfer die Gottgeweihten ein für allemal zur Vollendung gebracht, Kap. **X, 14.** Endlich aber der neue Geist selbst, welcher durch ihn ins Leben gerufen werden soll, der Geist des Vertrauens und der Kindschaft, hat sich in ihm selbst bereits in seiner höchsten Vollendung kund gegeben; er selbst ist der Anfänger und Vollender des Glaubens (*ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής*), Kap. **XII, 2.**

Johannes berücksichtigt weniger den Gegensatz der vorchristlichen und christlichen Offenbarung, da er nicht, wie Paulus, jüdische Gegner im Auge hatte, aber er läßt seinen Christus öfters darauf hinweisen, daß das alte Testament sich auf seine Zukunft beziehe, Kap. **V, 39.**, daß schon die Stammväter auf ihn gehofft hätten, Kap. **VIII, 56.**, und daß er nach seinem göttlichen Wesen schon vor den Vätern wirksam gewesen sei, Kap. **VIII, 58.**, und lehrt, daß schon die Propheten die Herrlichkeit des Christ im Geiste geschaut hätten,

Kap. XII, 41. Er sucht also gleichfalls den genauen Zusammenhang der göttlichen Offenbarungen im alten und neuen Testament nachzuweisen. Das Eigenthümliche der neuen Offenbarung nach ihrem Verhältniß zum Gesetze faßt er aber Kap. I, 17. unter den Worten zusammen: *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο·* die Gnade und die Wahrheit sind durch Jesum Christum herbeigeführt worden. Das eigenthümliche Wesen des Christenthums nach seinem Verhältniß zum alten Testament besteht nämlich darin, daß es a) die freie Güte oder die Gnade Gottes (*χάριν θεοῦ*) oder seine Liebe gegen die Menschen (*ἀγάπην*) reiner und nach ihrem vollen Umfange darstellt, so daß die Menschen aus der Geistesfülle Jesu (*ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ*) Gnade über Gnade (*χάριν ἀντὶ χάριτος*) oder den reichsten Strom der göttlichen Liebe entnehmen können. Denn mit der Sendung Christi ist die Liebe Gottes offenbar; mit ihr sind die Menschen zu Söhnen Gottes geworden, Joh. I, 16. 1 Joh. III, 1. 2. IV, 9. 10. vergl. Joh. III, 16. und b) daß die Wahrheit oder die reine unsymbolische Gotteserkenntniß, welche Jesus mittheilte (*θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* der hat ihn gedeutet) an die Stelle der früheren symbolischen trat, Joh. I, 18.

Fassen wir nun die apostolische Darstellung von der eigenthümlichen Offenbarung durch den Geist Gottes in Christo nach ihrem Verhältnisse zu der früheren offenbarenden Wirksamkeit des Geistes in dem Gesetze und den Propheten nach ihren Hauptzügen zusammen, so ergeben sich folgende als die wesentlichen:

1) Das Gesetz und das Evangelium sind aus demselben Offenbarungsprincipe, dem *πνεῦμα*, hervorgegangen, welches aber seine Wirkungsart auf verschiedene Weise in ihnen kund gab. Beide sind also gleich göttlichen Ursprungs. Dennoch kann

2) Dasjenige, was der Geist durch Christum kund gegeben hat, als eine neue Offenbarung betrachtet werden: Denn Christus hat einen vom Anbeginn verborgenen Rathschluß Gottes ans Licht gebracht, nämlich den Rathschluß Gottes, die Menschen vermitttelst des Vertrauens (der *πίστις*) in ein kind-

liches Verhältniß zu sich selbst zu versetzen, durch welches das frühere, knechtische Verhältniß aufgelöst wurde.

3) Die Offenbarung des neuen Bundes in Christo ist ihrer Beschaffenheit nach die vollkommenste. Das *μυστήριον*, welches sie enthüllt hat, faßt alle Schätze der Weisheit und Einsicht in sich. Insbesondere steht sie hoch über der des Gesetzes: dieses gab nur Schattenrisse, schwache Andeutungen, irdische und zeitliche Verhältnisse, das Christenthum gibt das volle Bild, die Ausführung selbst, ewige Verhältnisse und die Vollendung.

4) Ihrem Ursprunge nach ist sie die unmittelbarste Offenbarung; denn in Christo wohnte die Fülle des Göttlichen selbst: es ist der vollständige Gottesgeist, welcher sich durch Christum ausspricht; nicht, wie bei den Propheten, mit Menschlichem vermischt und vorübergehend wirksam.

## §. 202.

### Die Wirksamkeit des *πνεῦμα* in den Aposteln.

Da in Christo die Fülle des göttlichen Geistes wohnte, so konnte sie von ihm aus auch auf Andere übergehen. Daher verheißt er seinen Schülern, daß er ihnen den heiligen Geist senden werde von dem Vater, von welchem er ausgehet (*ἐκπορεύεται*) als dem Grundprincipe, Joh. **XV, 26.**, und bekräftigte diese Verheißung noch nach seiner Auferstehung durch eine symbolische Handlung, nämlich durch das Anhauchen, welches ihnen ein Zeichen sein sollte, daß sie von ihm den heiligen Geist empfingen, Joh. **XX, 22.** Doch sollten sie diese Sendung erst nach seiner Entfernung von der Erde erwarten, Luk. **XXIV, 49.** Joh. **XVI, 7. XIV, 26. XV, 26.** So lange also Jesus selbst noch lebte, war der heilige Geist noch nicht wirksam in den Aposteln (*οὔπω ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη*), Joh. **VII, 39.** Sie brauchten auch die göttliche Wahrheit nicht unmittelbar zu erkennen, so lange sie ihnen durch den Mund Jesu verkündigt wurde. Und wenn in einem einzelnen Falle (Matth. **XVI, 17.**) einer außerordentlichen Erleuchtung des Petrus gedacht wird, so war dieselbe (vgl. V. 22. 23.) doch nicht vollständig, und wir bemerken überall, daß sie von Irrthümern und Vorurtheilen

nicht frei blieben. Nach der Entfernung Jesu aber bedurften sie einer unmittelbaren göttlichen Beglaubigung, denn obwohl sie einerseits nur als mittelbare Lehrer auftreten sollten, welche nicht eine eigene Lehre, sondern die Lehre ihres Meisters verkündigten, und obwohl sie als Zeugen (μάρτυρες) für die Lehre des Herrn schon hinlänglich beglaubigt wurden durch die Auswahl Christi und den beständigen Umgang mit denselben; so hatte ihnen doch Jesus bei seinem Leben nicht seinen ganzen Plan mittheilen und sie selbst hatten ihn nicht vollständig fassen können, Joh. XVI, 12. Apg. I, 6.: es mußte ihnen also noch ein Fehlendes in ihrer Einsicht ersetzt, sie mußten noch vollständiger unterwiesen werden in der bisher unvollkommen von ihnen aufgefaßten Idee des Himmelreiches. Diese weitere vollständige Entwickelung aber mußte ihre besondere unmittelbare Beglaubigung durch Christum erhalten, und diese erfolgte, indem er ihnen die Fülle des in ihm selbst wirkenden Gottesgeistes mittheilte, so daß sie als von Gott selbst Belehrte (θεοδίδακτοι) zu aller Wahrheit (εἰς πᾶσαν ἀλήθειαν) geleitet wurden. Außerdem aber bedurften sie auch eines Beistandes in dem großen Kampfe, welchen sie für die Einführung des Evangeliums zu führen hatten, und einen solchen (παράκλητον) sollten sie in der göttlichen Kraft (δύναμις θεοῦ) finden, welche ihnen durch den Geist mitgetheilt wurde. Die zweifache Beglaubigung durch Auswahl Christi und durch den heiligen Geist bildete zusammen die Auctorität eines Apostels. Die Mittheilung des Geistes allein konnte ein solches unterscheidendes Merkmal nicht bilden. Denn obwohl die Aussprüche Jesu, welche sie verheißen, an die Schüler allein gerichtet waren, so verhieß er doch anderswo den heiligen Geist allen darum Bittenden. Die Mittheilung selbst aber, welche am Pfingstfeste erfolgte, kann gleichfalls nicht als etwas die Apostel allein Auszeichnendes gedacht werden, da nach Apg. II, 14. die Zwölfe nur einen Theil der von der Begeisterung ergriffenen Versammlung bildeten, welche aus mindestens 120 Personen muß bestanden haben, Apg. II, 1. vgl. I, 15. Indeß scheint man sich doch den Geist bei den Aposteln in einem höhern Grade wirksam gedacht zu haben, als bei andern Gläubigen: denn nur von ihnen wird derselbe auch andern mitgetheilt, welche ihn noch nicht durch die von

andern Gläubigen ertheilte Taufe empfangen hatten, Apg. VIII, 14 — 17. vgl. V. 12. Dagegen erfolgt die Mittheilung des Geistes schon durch den bloßen Lehrvortrag eines Apostels auch noch vor Empfang der Taufe, Apg. X, 44—48. Bestimmte Merkmale, wodurch sich die Wirksamkeit des Geistes bei den Aposteln unterschieden habe, lassen sich nicht angeben. Denn auch die sogenannten Wunderkräfte des heiligen Geistes und sein Beistand bei Vertheidigung des Christenthums werden andern Lehrern gleicherweise zugeschrieben. Sie selbst berufen sich auch niemals auf den Besitz des heiligen Geistes als auf etwas ihnen ausschließlich Zukommendes, sondern nur darauf, daß sie durch ihren Umgang mit Jesu und weil sie ihn nach der Auferstehung gesehen, geeignet seien zu Zeugen seiner Lehre und Auferstehung, Apg. X, 41. vgl. I, 21 f. Luk. XXIV, 48.

Anders aber verhielt es sich mit Paulus. Er war nicht unter der von Christo getroffenen Auswahl gewesen; er wird nicht als Zeuge von Jesu Reden und Handlungen genannt; er war auch nicht unter der Anzahl derer, an welchen die Verheißung des Parakletos in Erfüllung ging. Daher fand seine Wirksamkeit Gegner, welche ihn nicht als einen ächten Bevollmächtigten Jesu gelten lassen wollten und besonders seine Polemik gegen das Judenthum als etwas Fremdartiges betrachteten, das nicht im Geiste des Christenthums gegeben liege. Er wurde dadurch genöthigt, sich als Bevollmächtigten Christi zu legitimiren und darzuthun, daß auch er seine Lehre auf eine eben so unmittelbare Weise durch den Herrn empfangen habe, als die übrigen Apostel. Er beruft sich zunächst darauf, daß auch ihm der Herr erschienen sei (ὤφθη κἀμοὶ), wenn auch später als den übrigen allen (ἔσχατον πάντων), 1 Kor. XV, 8. Eine solche Erscheinung des Herrn, welche Paulus auf seiner Reise nach Damaskus gehabt haben soll, erzählt uns nun Lukas Apg. IX, 1—9., und Paulus selbst nach dem Berichte des Lukas, Apg. XXII, 6—10., wo er ausdrücklich erwähnt, daß ihn der Herr damals zu seinem Zeugen auserwählt habe. Er läßt nämlich den Herrn bei jener Erscheinung sagen: deshalb erschien ich dir, um dich zu bestimmen zum Diener und Zeugen dessen, was du sahst und noch sehen wirst, indem ich dich auserwähle (ἐξαιρούμενος)

aus dem Volke, zu welchem ich dich sende, Apg. XXVI, 16. 17. In Beziehung darauf nennt sich nun Paulus einen berufenen Apostel (*κλητὸν ἀπόστολον*) d. h. einen von dem Herrn selbst zu seinem Dienste aufgeforderten oder auserlesenen für das göttliche Evangelium (*ἀφορισμένον εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ*), Röm. I, 1., und zwar läßt er diese Auswahl auf einem ewigen göttlichen Rathschlusse beruhen, welcher ihn schon vom Mutterleibe an zu solchem Geschäfte bestimmt hatte, Gal. I, 15. Er besitzt das Apostelamt als eine Gnade oder Wohlthat des Herrn (*διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν*), Röm. I, 5. vgl. 1 Kor. XV, 9. 10., und die Apostel selbst erkennen dasselbe als eine solche Gabe an, die er vom Herrn empfangen habe (*γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι*), und treten mit ihm in eine Gemeinschaft (*κοινωνίαν*), wobei bestimmt wurde, daß er unter den Heiden als Apostel Christi wirksam sein sollte, Gal. II, 9. — Was aber die Erscheinung des Herrn betrifft, so beschränkte sie sich nicht bloß auf die Eine, welche auf dem Wege nach Damaskus erfolgte; denn der Herr hatte ihm damals schon verheißen, daß er sich ihm auch noch in der Folge sichtbar zu erkennen geben werde, Apg. XXVI, 16. (*ὀφθήσομαί σοι*). Demnach redet nun Paulus auch noch späterhin von Gesichten des Herrn (*ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου*), welche er erhalten habe, und durch welche ihm die Kenntniß himmlischer und unaussprechlicher Dinge sei mitgetheilt worden, 2 Kor. XII, 1—4. Nach der Apostelgeschichte wurde er durch eine Vision (*ὁράματι*), in welcher ihm der Herr erschien, aufgefordert, nach Macedonien zu reisen zur Verkündigung des Evangeliums, Apg. XVI, 9. 10., in einer Entzückung (*ἐν ἐκστάσει*) zu Jerusalem schaute er den Herrn, der ihn aufforderte, die Stadt schleunigst zu verlassen, Apg. XXII, 17. 18. Solchen unmittelbaren Eröffnungen des Herrn zu Folge behauptet nun unser Apostel auch seine Lehre nicht von Menschen empfangen zu haben, sondern durch eine Offenbarung des Herrn Jesu Christi (*δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*), Gal. I, 11. 12. Daher sagt er denn auch von den Belehrungen, welche er über Veranlassung und Zweck des Abendmahls ertheilt, daß er sie von dem Herrn empfangen habe (*παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου*), 1 Kor. XI, 23 ff., obwohl

er nicht Augen- und Ohrenzeuge der Einsetzung des heiligen Mahls gewesen war. Von dieser Offenbarung oder von dem unmittelbaren Auftrage des Herrn (*ἐπιταγῇ κυρίου*) unterscheidet er sorgfältig, was blos seine eigene Meinung und Gutdünken (*γνώμη*) ist, 1 Kor. VII, 25. Endlich will er aber auch auf eine ähnliche Art, wie die andern Aposteln, von dem göttlichen Geiste beseelt sein: *δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*, sagt er, wie es scheint, in Beziehung auf Widersacher, welche ihm die Gabe des Geistes streitig machen wollten, 1 Kor. VII, 40. Es ist nicht der Geist der Welt (*πνεῦμα τοῦ κόσμου*), welchen er empfangen hat, sondern der göttliche Geist (*πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ*), und von ihm belehrt, redet er nicht in erlernten Vorträgen menschlicher Weisheit, sondern deutet Geistigen das Geistige (*πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνει*), 1 Kor. II, 12. 13. — Nehmen wir nun diese Aussprüche zusammen, so ergibt sich aus ihnen, daß dieser Lehrer sich nicht nur die doppelte apostolische Beglaubigung und Vollmacht, durch Auswahl und Belehrung vom Herrn und durch Mittheilung des göttlichen Geistes selbst zugeschrieben, sondern daß auch die übrigen Apostel diese seine Vollmacht ihm zugestanden und anerkannt haben. Dadurch wurde denn die christliche Kirche allerdings berechtigt, dem Paulus eine gleiche apostolische Auctorität als den übrigen Aposteln beizulegen.

## §. 203.

### Die Wirksamkeit des *πνεῦμα* in der Gemeinde Christi.

Die von Christo auf die mit ihm Verbundenen übergehende Mittheilung des *πνεῦμα* denken sich die Apostel keineswegs als eine auf ihre Zwölfzahl beschränkte und mit ihnen sich verlierende oder doch nur auf ihre eigentlichen Nachfolger im Lehramte sich fortpflanzende; sondern sie dehnen dieselbe auf Alle aus, welche mit ihnen das fromme Vertrauen theilen. Gleich bei der ersten wundervollen Ergießung des Geistes am Pfingstfeste sagt Petrus in Beziehung auf die Begeisterung, welche sich der versammelten Gläubigen bemächtigt hatte, zu dem herbeigeströmten Volke: Euer ist die Verheißung und eurer Kinder und aller Fernen, welche der Herr herbeirufen

wird, Apg. II, 38. 39. Auf diese Art nämlich sollte die Weissagung des Joel von einer allgemeinen Herrschaft des göttlichen Geistes unter den Menschen vollständig in Erfüllung gehen, Joel III, 1. 2. vgl. Apg. II, 15—18. Daher wird nun der Geist Gottes in allen Gläubigen wirksam gedacht, sie werden als ein Tempel des göttlichen Geistes vorgestellt, 1 Kor. III, 16. VI, 19. Die Gemeinde bildet ein geistiges Gotteshaus (*πνευματικὸν οἶκον*), in welchem Gott geistige Opfer (*πνευματικαὶ θυσίαι*) dargebracht werden, 1 Petr. II, 5., und auch die getauften Heiden empfangen die Gabe des heiligen Geistes, Apg. X, 44. 45. XI, 17. XV, 8., unter dem Symbole der Handauflegung durch die Apostel, Apg. VIII, 15—17. Der Geist Gottes ist daher in der Apostelgeschichte das Princip der gesammten kirchlichen Wirksamkeit. Die Männer, welche die Kirche zu ihren Dienern erwählt, sind erfüllt vom heiligen Geiste, Apg. VI, 3. XI, 24. XIII, 9., und wer sie in ihrer Amtsthätigkeit zu täuschen sucht, der hat die Absicht, den göttlichen Geist selbst zu hintergehen, Apg. V, 3 — 9. Der Geist bestimmt und leitet die Thätigkeit der Lehrer, er veranlaßt sie zu ihren Unternehmungen, Apg. VIII, 29. XIII, 2., er hält sie zurück, daß sie nicht wirken, Apg. XVI, 6., er gibt ihnen Aufschlüsse und Belehrungen, Apg. X, 19. XI, 12., und fällt die Entscheidung in ihren heiligen Versammlungen, Apg. XV, 28. Dieser Geist Gottes weckt nun wieder christliche Propheten, welche in der heiligen Begeisterung die Zukunft vorhersehen und vor Gefahren warnen, Apg. XI, 28. XX, 23. XXI, 4. 11., auch in symbolischen Handlungen, wie die alten Propheten, das Bevorstehende andeuten, Apg. XXI, 11. Von dem in den Gottvertrauenden wirksamen Geiste Gottes leiten die Apostel überhaupt alles Gute und Große ab, was sich unter den Gliedern der Gemeinde kund gibt, und die mannichfachsten Aeußerungen der frommen und guten Gesinnung faßt Paulus zusammen als eine Frucht des heiligen Geistes, Gal. V, 22. Insbesondere wirkt der Geist:

1) Die Erkenntniß der Wahrheit; weshalb ihn Johannes einen Geist der Wahrheit (*πνεῦμα τῆς ἀληθείας*) nennt, 1 Joh. IV, 6., vgl. den Ausspruch Christi, Joh. XIV, 17. Durch diese Erkenntniß der Wahrheit be-

wirkt er dann Selbstständigkeit des Geistes, geistige Freiheit, 2 Kor. III, 17., vgl. den Ausspruch Christi, Joh. VIII, 32. Er schließt den Christen die Geheimnisse der göttlichen Rathschlüsse, die Tiefen des göttlichen Wesens auf, welche er allein zu erforschen vermag, 1 Kor. II, 10. Wer von ihm beseelt wird, der erkennt Jesum als den Herrn und es wird ihm unmöglich, Lästerungen über Jesum auszusprechen, 1 Kor. XII, 3. Diese innere Erkenntniß der Wahrheit äußert sich durch eine Rede voll Kraft und Wahrheit (*ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως*), 1 Kor. II, 4., und das Wort Gottes oder die erkannte göttliche Offenbarung ist zugleich das Mittel, durch welches der Geist kämpft, oder das Schwert des Geistes (*μάχαιρα τοῦ πνεύματος*), Eph. VI, 17. In dieser Beziehung ist dann die *πίστις* in den Gläubigen bewirkt durch eine Kraft Gottes (*δύναμις θεοῦ*), 1 Kor. II, 5., welche bei ihnen eben so unmittelbar wirkt, als bei der Auferstehung Christi, Kol. II, 12. Eph. I, 19. 20. Ob es aber wirklich das *πνεῦμα θεοῦ* sei, welches sich in den Lehrern der Gemeinde wirksam äußert, oder ein fremdartiger Geist, — dies läßt sich nur durch eine Prüfung erkennen, bei welcher die Grundlehren des Evangeliums als die Norm dienen müssen, 1 Kor. XII, 10. 1 Joh. IV, 1.

2) Die innere Heiligung. Durch den Geist Gottes wird der Christ gestärkt an dem innern Menschen, oder rein und heilig in seinen Gedanken und Gesinnungen, Eph. III, 16. Der Geist ist es, welcher den Christen fähig macht, den Antrieben der Sinnlichkeit zu widerstehen; daher werden die nach dem Geiste Wandelnden (*κατὰ πνεῦμα περιπατοῦντες*) denen entgegengesetzt, welche nach dem Fleische (*κατὰ σάρκα*) wandeln, den Sinnlichen und der Sinnlichkeit Ergebenen, Röm. VIII, 3—9. Besonders werden die Christen durch den Geist geweiht zu reiner und ungeheuchelter Bruderliebe, 1 Petr. I, 22., und Tugenden aller Art sind die Wirkungen, welche diese innerliche Wirksamkeit des Geistes äußerlich darthun, 1 Petr. IV, 14. Gal. V, 22. Eph. V, 9.

3) Die Beruhigung der Seele, ein kindliches Vertrauen auf Gott und das selige Gefühl der innigen Gemeinschaft mit Gott und Christo. Der

Besitz des Geistes ist dem Christen ein Unterpfand der göttlichen Liebe, Gal. IV, 6., welche sich durch ihn in sein Herz ergossen hat, Röm V, 5., durch ihn fühlt er sich begnadigt vor Gott, 1 Kor. VI, 11., durch ihn, den Geist der Kindschaft (πνεῦμα υἱοθεσίας), wird er sich bewußt, daß er in einem kindlichen Verhältnisse zu Gott stehe, Röm. VIII, 15. 16. Durch ihn erkennt er seine innige und fortdauernde Gemeinschaft mit Jesu, 1 Joh. III, 24. IV, 13. Dieser Geist unterstützt ihn in seinen Gebeten, und wo er selbst seine Bitte nicht auszusprechen vermag, da verwendet er sich für ihn bei Gott, Röm. VIII, 26. Unter dem Beistande dieses Geistes müssen dem Gottvertrauenden auch die Leiden zum Besten gereichen, Röm. VIII, 28. Von der Kraft dieses herrlichen Gottesgeistes erfüllt, freut sich der Christ auch der Schmach, die er um Christi willen zu erdulden hat, 1 Petr. IV, 14., und durch die Einwirkung des Geistes ist er jederzeit reich an freudiger Hoffnung, Röm. XV, 13.

## §. 204.

### Die sogenannten Wundergaben des Geistes (χαρίσματα τοῦ πνεύματος) in der Gemeinde.

Es bleiben nun noch einige Wirkungen des Geistes in der Gemeinde übrig, deren Bedeutung den Theologen von je her große Schwierigkeit gemacht hat, und welche man wunderbare oder übernatürliche Gaben des Geistes zu nennen pflegte. Die Abschnitte, in welchen von ihnen geredet wird, sind 1 Kor. XII. XIV. Paulus, welcher Kap. XII, 1. ausdrücklich seine Absicht ausspricht, über die Geistesgaben belehren zu wollen, zählt V. 7—10. die verschiedenen Arten dieser Gaben auf. Er rechnet dahin einen Vortrag voll Weisheit (λόγος σοφίας), d. h. wohl einen solchen, welcher die wirklichen Verhältnisse auf eine zweckmäßige Art berücksichtigt und Anleitung zu einem christlichen Verhalten gibt; einen Vortrag voll Erkenntniß (λόγος γνώσεως), welcher in die Geheimnisse des Christenthums einzudringen weiß und eine tiefere Einsicht in dieselben begründen will; das fromme Vertrauen (πίστις), worunter in dieser Verbin-

dung, da es als besondere geistige Ausstattung einiger Christen erwähnt wird, jener höhere Grad von Ueberzeugungskraft verstanden werden muß, welcher auch das Wunderbare, ja das unmöglich Scheinende möglich macht, das Vertrauen, welches Berge versetzt; (vgl. 1 Kor. XIII, 2.) die Gabe der Heilungen (*χαρίσματα ἰαμάτων*), welches hier nicht wunderbare sein können, da der Apostel die Bewirkungen von Wundern (*ἐνεργήματα δυνάμεων*) davon unterscheidet und diese noch besonders aufführt; die Prophetengabe (*προφητεία*), welche sich unter den Christen gleichfalls als heller Blick in die Zukunft äußerte, wie wir schon oben sahen, die aber sodann auch fähig macht, begeisterte Vorträge mit Wärme und Lebendigkeit in der Gemeinde zu halten; die Prüfungen der Geister (*διακρίσεις πνευμάτων*) oder die Entscheidung über die Lehrer, ob sie dem Geiste des Christenthums gemäß lehrten, oder nicht, ob sie Wahrheit oder Irrthum vortrügen, vgl. 1 Joh. IV, 1 ff. Wir haben hier eine Reihe von lebendigen Wirkungen, welche der göttliche Geist des Meisters in seinen ersten Anhängern hervorbrachte, und welche in ihrer ersten Lebendigkeit auch manches Außerordentliche und Unbegreifliche mögen erzeugt haben. Hierzu aber kommen zuletzt noch die *γένη γλωσσῶν* und die Deutung derselben (*ἑρμηνεία γλωσσῶν*), worüber sich der Apostel am umständlichsten verbreitet. Den Ausdruck *γένη γλωσσῶν* wählt er wieder Kap. XII, 28., dann aber V. 30. *γλώσσαις λαλεῖν*, und so immer Kap. XIV. Den letztern Ausdruck kennt auch die Apostelgeschichte, Kap. X, 46. XIX, 6. (und zwar hier mit *προφητεύειν* verbunden), als eine Wirkung der Mittheilung des heiligen Geistes. Doch darf man denselben mit der Formel *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν*, welche bloß den am Pfingstfeste Versammelten zugeschrieben wird, nicht verwechseln. Ueber das *γλώσσαις λαλεῖν* gibt Paulus selbst folgende Bestimmungen:

1) Dasselbe ist eine unverständliche Art in den Versammlungen zu reden, welche eines Erklärers bedarf, Kap. XII, 10. 30. XIV, 2. 5. 23. 24. Das *προφητεύειν* dagegen ist eine verständliche Art zu reden, die keines Erklärers bedarf, Kap. XIV, 3.

2) Paulus selbst besitzt das Vermögen des *γλώσσῃ λαλεῖν*

und dankt Gott dafür, nur will er in den Versammlungen lieber auf eine verständliche Art reden, Kap. XIV, 18. 19., und er wünscht es den Korinthiern.

3) Er will das γλώσσῃ λαλεῖν in den Versammlungen zwar nicht hindern, Kap. XIV, 39., aber er verordnet, daß es nur von zweien oder dreien solle ausgeübt und jedesmal eine Erklärung des Unverständlichen hinzugefügt werden, Kap. XIV, 27.

4) Die Art, wie es bisher war unter den Korinthiern getrieben worden, nämlich ohne Interpretation des unverständlich in den Versammlungen Geredeten wird von Paulus stark getadelt, und er nennt es unter andern ein Kindischwerden am Verstande, Kap. XIV, 20. — Hält man diese Hauptbestimmungen fest, so wird sich die ältere theologische Vorstellung von dem γλώσσαις λαλεῖν schwerlich halten lassen, nach welcher dabei an eine übernatürlich gewirkte Kenntniß fremder Sprachen unter den Christen, welche sich in Gebeten und Reden in den Versammlungen kund gab, gedacht wird. Die Beschreibung des Paulus leitet vielmehr auf eine Art der christlichen Begeisterung hin, welche sich mit solcher Heftigkeit äußerte, daß ein Zustand der Entzückung hervorgebracht wurde, worin der Begeisterte nicht mehr zusammenhängend, auf eine verständliche Weise, sondern in einzelnen abgebrochenen Aeußerungen redete. Diese Art der Entzückung fand auch bei Paulus öfters Statt, und er konnte sie daher überhaupt nicht mißbilligen, noch auf eine andere Weise, als aus einer Einwirkung des christlichen Geistes deuten. Auch in den Versammlungen mochte sie sich äußern, nur mit Einschränkung, und so, daß auch die Mitglieder vermittelst einer Erklärung des in der Entzückung Geredeten daraus Nutzen ziehen konnten: höher aber steht der eigentliche Lehrvortrag (προφητεύειν), wenn der Lehrer auf ine den Zuhörern verständliche und erbauliche Art (πρὸς οἰκοδομήν) redet, ohne darum minder innig von dem Geiste Christi ergriffen und bewegt zu sein. Uebrigens betrachtet Paulus sowohl das γλώσσῃ λαλεῖν, Kap. XIV, 27. 28., als auch das προφητεύειν, Kap. XIV, 32., als der Willkühr des Einzelnen unterworfen, und also nicht etwa als ein unwillkührliches,

bewußtloses Ergriffenwerden vom Geiste, wie es bei den Fanatikern statt findet [35]).

---

## Anhang.

### Die Dreiheit im göttlichen Wesen, oder Gott als Vater, Sohn und heiliger Geist.

### §. 205.

Die Apostel unterscheiden, so wie Christus, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, 1 Kor. XII, 4—6. 2 Kor. XIII, 13. In beiden Stellen werden verschiedene Wirkungen von jedem der drei hergeleitet, aber diese wiederum, 1 Kor. XII, 6., so zusammengefaßt, als ob sie durchgängig ihren Grund hätten in dem Vater, welcher hier als *θεός* unterschieden wird von dem *κύριος* und dem *πνεῦμα*, V. 11. aber so, als ob sie alle aus dem Einen Principe, dem *πνεύμα*, flössen.

Der Name *πατήρ* von Gott insbesondere steht gebraucht in einer ausschließlichen Beziehung auf den Sohn, oder Gott heißt Vater, inwiefern er den Sohn (*μονογενής*) gezeugt hat, (als *γεννήσας τὸν γεγεννημένον*), Joh. I, 18. 1 Joh. V, 1. Hebr. 1, 5. Er heißt in dieser Beziehung *ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Röm. XV, 6. 1 Kor. I, 3., aber auch *θεὸς πατήρ*, 1 Petr. I, 2. Offb. I, 6. Der Name Vater von Gott gebraucht, muß sich also ganz besonders beziehen auf Jesum Christum, den Sohn Gottes.

Der Sohn, *ὁ υἱὸς θεοῦ*, wird allerdings eben so deutlich von dem Vater unterschieden, er bezeichnet auch Christum in einem ausschließlichen Sinne als *μονογενῆ υἱὸν θεοῦ* eingebornen Sohn Gottes, Joh. I, 14. 18. 1 Joh. IV, 9., inwiefern er nämlich allein durch eine unmittelbare Wirkung Gottes (*δύναμις θεοῦ*) oder durch den heiligen Geist (*πνεῦμα ἅγιον*) ist erzeugt worden, Luk. I, 35. Matth. I,

[35) Mehr über diesen Gegenstand in den bei § 170. g. E. in der Note angeführten Schriften. D. H.]

20.[36]). In dieser Beziehung wohnt in ihm die Fülle der Gottheit (πλήρωμα τῆς θεότητος), Col. II, 9. Er ist das Bild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), Col. I, 15., der Abglanz seines Wesens, Hebr. I, 3., und der Name θεός wird auf ihn übergetragen, Röm. IX, 5. (wo die Deutung, wenn sie von der Dogmatik unabhängig sich zeigt, keine Schwierigkeiten hat), und 1 Tim. III, 16. (wo noch immer die meisten Gründe für die Lesart θεός sprechen); auch ist er offenbar ein eigenes Subject, inwiefern er mit Christus als identisch gefaßt wird. Aber streitig ist nun 1) ob der Name Sohn Gottes auf ein von Christo als Mensch verschiedenes Wesen übergetragen werde, nämlich auf das Göttliche, welches sich mit Christo vereinigte, oder durch dessen Wirkung Christus Mensch geboren wurde; und 2) ob der Sohn Gottes auch nach dieser Uebertragung als Subject zu fassen sei. Das erstere scheint nun allerdings der Fall zu sein, wenn dem Sohne Gottes die Schöpfung der Welt zugeschrieben wird, Kol. I, 16. 17. Hebr. I, 2. Ja auch der Name Christus wird von Paulus, Phil. II, 6. vergl. V. 5., offenbar in dieser Beziehung gebraucht, wenn er einen Zustand Christi, in welchem er im göttlichen Wesen (μορφὴ θεοῦ) und Gott gleich war, einem andern entgegensetzt, in welchem er sich herabließ, Mensch zu werden, V. 7. Eben dasselbe, was hier dem Sohne Gottes und Christo beigelegt wird, schreibt Johannes, Kap. I, 1—3., dem Logos zu und die Bezeichnung Logos trägt er 1 Joh. I, 1. auf das Subject Christus über, worin ihm der Apokalyptiker folgt, Offenb. XIX, 13. Die Frage ist nun: ob der Sohn Gottes oder Logos auch in dieser Beziehung als das der menschlichen Erscheinung Christi vorhergehende, mit ihm, dem Menschen, verbundene Göttliche als ein eigenes göttliches Subject gefaßt werden müsse? Dieser Punkt ist aber deshalb höchst schwierig auszumitteln, weil das Göttliche und Menschliche in Christo niemals von den Aposteln scharf geschieden werden, ja auch die Bezeichnungen

[36) Die wesentliche Idee dieses nur von Johannes in den obigen Stellen auf solche Weise gebrauchten Ausdrucks ist wohl diese: daß es nicht seines Gleichen gebe, daß er keine Brüder habe, somit des Vaters Liebe ungetheilt diesem einzigen Sohne sich zuwende: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. D. H.]

υἱὸς τοῦ θεοῦ, λόγος und χριστός promiscue von ihnen gebraucht werden, so daß sie bald sich auf das Menschliche, bald auf das Göttliche in Christo beziehen. Wenn also diese Namen so gebraucht werden, daß ihnen Merkmale eines Subjectes beigelegt werden, so bleibt in den meisten Fällen zweifelhaft, ob man diese persönlichen Merkmale nicht auf den durch Gottes Kraft erzeugten und daher Sohn Gottes genannten Menschen Jesus zu beziehen habe. Nur wenn dieselben von der Art wären, daß sie auf den mit göttlichem Geiste erfüllten Menschen Jesus durchaus nicht bezogen werden könnten, würde man auch die persönliche Unterscheidung auf das Göttliche in Jesu übertragen müssen. Die Merkmale nun, welche man hierher bezieht, sind: a) die Uebertragung des Namens θεός. Aber hier findet offenbar nicht die persönliche Unterscheidung statt; denn θεός kann Christus heißen, inwiefern das göttliche Wesen selbst, nicht aber ein von Gott verschiedenes Subject in ihm wohnte. Die einzige Stelle, Joh. I, 1., wo der λόγος, welcher nach V. 14. in Christo Mensch wurde, von Gott unterschieden wird, drückt mehr die Identität des λόγος und θεός durch die Inversion des Satzes aus, als eine persönliche Differenz. b) daß Christo göttliche Verehrung zuerkannt wird, Phil. II, 10. 11. und Offb. V, 8—12. Aber in beiden Stellen wird ihm dieselbe zuerkannt, nicht seiner Natur, sondern seines Gehorsams wegen, weil er dem göttlichen Willen gemäß sich für die Menschheit aufopferte. c) daß ihm göttliche Werke beigelegt werden, namentlich die Auferweckung der Todten, Joh. V, 25 ff. VI, 40. vgl. 1 Kor. XV, 21. 22., und das Weltgericht, Joh. V, 22 ff. Matth. XXV, 31 ff. Apg. XVII, 31. Röm. XIV, 10. 2 Kor. V, 10. Aber diese Werke gehören zu den messianischen; sie kommen ihm nicht zu wegen seiner Natur, sondern wegen seines Amtes, und sind ihm daher auch nach Christi eigenen Aussprüchen von Gott übertragen worden. Das einzige, worauf man sich berufen kann, ist die Weltschöpfung. Diese nämlich, so wie eine persönliche Existenz, wird Kol. I, 15—17. dem υἱῷ τῆς ἀγάπης (vgl. V. 13.) und Hebr. I, 2. 3. dem υἱῷ τοῦ θεοῦ, Joh. 1, 3. aber dem λόγος beigelegt. Dabei ist nun wohl gewiß, daß die göttliche Schöpferkraft

hier in der Abstraction von Gott unterschieden gedacht, auch daß sie nach dieser Unterscheidung auf das Subject des Gottessohnes übergetragen wird, daß sie endlich auch nicht kann gedeutet werden von der sittlichen Schöpferkraft, welche Jesu, weil das Göttliche in ihm wirksam war, während seines irdischen Lebens beiwohnte, indem er die Menschen sittlich umschuf zur Gerechtigkeit und Heiligkeit (wofür freilich auch *κτίζειν* steht, Eph. IV, 24.); denn die Objecte, auf welche in diesen Stellen das Schaffen bezogen wird, sind nicht etwa bloß die, auf welche sich diese sittliche Umbildung durch Christus in seiner menschlichen Erscheinung nach ihrem fortwirkenden Einflusse bezog, nämlich nicht bloß die Menschen, sondern das Weltganze oder Universum (*τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα*); auch kann man die Wirkung nicht etwa auf das Zukünftige beziehen, so als ob Christus nach seiner Verherrlichung nun auch die himmlischen Gewalten ebenso umbilden und zum göttlichen Ebenbilde zurückführen werde; denn dieser Schöpfungsact wird immer, grade wie der der Weltschöpfung, als schon Bewirktes, nicht als noch zu Bewirkendes dargestellt (*ἐκτίσθη, ἐγένετο, ἐποίησεν*): aber eben so gewiß ist auch, daß diese Stellen durchaus nicht nöthigen, dasjenige, wodurch sich diese Schöpferkraft äußerte, von Gott als besonderes Subject zu unterscheiden. Denn die Vorstellung, daß eine durch das Schaffen zuerst sich äußernde Seite des göttlichen Wesens für sich betrachtet als besonders handelnd sei gefaßt oder personificirt worden, läßt sich mit allen diesen Stellen wohl vereinigen, sobald man hinzunimmt, daß eben diese Seite der göttlichen Wirksamkeit auch mit dem Subjecte Christus sei identificirt worden, inwiefern sie nämlich als *δύναμις θεοῦ* oder *πνεῦμα θεοῦ* in seiner menschlichen Erscheinung als ihrem ganzen Umfange nach vereinigt gedacht wurde. Diese Ansicht aber bestätigt sich auch dadurch, daß der *λόγος*, welcher sich mit Jesus vereinte, verwechselt wird mit dem *πνεῦμα θεοῦ*, Joh. I, 14. vgl. V. 32., daß daher das Göttliche in Christo auch *πνεῦμα* (Röm. I, 4. Hebr. IX, 14.), daß das *πνεῦμα* auch *πνεῦμα Χριστοῦ* oder *πνεῦμα κυρίου* heißt, Christus als vom Geiste erzeugt, Sohn Gottes genannt wird, so als ob *πνεῦμα* und *θεός* identisch wären, Luk. I, 35. Matth.

I, 20., und daß endlich das πνεῦμα im Alten Testamente eben die göttliche Lebenskraft ist, durch welche die Geschöpfe ins Dasein gerufen werden, 1 Mos. I, 1. II, 7. u. ö.

Aus der Verwechselung des λόγος und πνεῦμα ergibt sich dann, daß das πνεῦμα nicht so streng unterschieden werde weder von dem Vater, noch von dem Sohne, daß man es als eigenes Subject für sich fassen dürfe. Daß der Geist nach den Aposteln göttlichen Wesens sei und als handelndes Wesen für sich gedacht werde, haben wir schon §. 199. gesehen, und diese beiden Punkte können nicht streitig werden; aber die Frage, ob er ein eigenes Subject im göttlichen Wesen bilde, wird dadurch nicht entschieden. Denn als handelndes Wesen erscheint er nur, inwiefern er in Andern wirksam ist, wo das Handeln dieses Werkzeuges auf ihn übergetragen wird. Daß er aber auch an sich, abgesehen von dieser Verbindung mit andern Subjecten, als persönlich, d. h. nach besonderem Bewußtsein handelnd, dargestellt werde, läßt sich durchaus nicht darthun. Auch könnte er, wenn dies der Fall wäre, unmöglich verwechselt werden bald mit dem Logos, bald mit Gott, und die Unterscheidung verschiedener Subjecte, welchen das göttliche Wesen in gleichem Maaße zukömmt, ist unvereinbar mit einem Glauben an den μόνος ἀληθινὸς θεός, welcher Joh. XVII, 3. als der Grundartikel der christlichen Religion auf das bestimmteste und feierlichste aufgestellt wird.

Die Namen Vater, Sohn und Geist dürfen also nicht als eine Unterscheidung dreier Subjecte genommen werden, sondern der Eine wahrhaftige Gott heißt a) πατήρ in Bezug auf den Sohn, inwiefern er die unmittelbare Ursache ist von dem Sein Jesu Christi; b) υἱός, wiefern er sich seinem intelligenten Wesen nach (als λόγος) bei der Weltschöpfung äußerte und mit Christo, dem Gott-Erzeugten, vollständig vereinigte; c) πνεῦμα insofern als die belebende, im ganzen All wirksame Kraft, welche auch Christum erzeugte und ihn erfüllte, welche daher auch mit dem λόγος, dem Göttlichen, welches in Jesu Mensch wurde, verwechselt wird. In allen diesen Beziehungen aber wird Gott als eigenthümlich wirksam und handelnd dargestellt.

## B) Die symbolische Lehre vom Reiche Christi.

### §. 206.

### Einleitung.

Die Lehre von den Heilsanstalten des Christenthums bringen auch die Apostel in die genaueste Verbindung mit dem Symbole der Theokratie. Jesus wird von ihnen betrachtet als der Christ oder der König eines neuen Reiches, dessen Entzweck ist, alle Menschen durch gottgefällige Frömmigkeit zur höchsten Seligkeit zu führen. Wir müssen bei dieser Lehre 1) den allgemeinen Begriff dieses Reiches feststellen; sodann 2) das Verhältniß der frühern vorbereitenden Anstalten zu dem Reiche Christi kennen lernen, darauf 3) entwickeln, wie Jesus von den Aposteln als der Christ, d. i. als der Gründer und das Haupt dieses Reiches beglaubigt und dargestellt wird; und endlich 4) das Reich Christi von seiner zweifachen Seite, nach seiner irdischen Erscheinung und seiner zukünftigen Vollendung erläutern.

---

## Erster Abschnitt.

### Allgemeiner Begriff des Reiches Christi.

### §. 207.

Die Vorstellung von einem Reiche Christi findet sich bei allen Aposteln. Nur bei Johannes findet man keine von der theokratischen Ansicht bedingten Formeln, denn was die übrigen Reich Gottes nennen, pflegt er lieber zu schildern als Kindschaft, kindliches Verhältniß zu Gott (*τέκνα ἐσμέν τοῦ θεοῦ*) oder als geistige Gemeinschaft mit Gott und Christo (*εἶναι, μένειν ἐν τῷ θεῷ, τῷ Χριστῷ*); indessen hebt auch er es als wesentlich hervor, daß man Jesum als den Christ anerkenne, womit gleichfalls die theokratische Ansicht gegeben ist, 1 Joh. II, 22. V, 1. Bei den übrigen Aposteln heißt die neue Theokratie, wo im Allgemeinen von ihr geredet wird, ohne Beziehung auf das Erlösungswerk Christi, *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, Apg. XIX, 8. XX, 25. XXVIII, 23. 31.

Kol. IV, 11., in Bezug auf das Erlösungswerk aber oder die zukünftige Seligkeit *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης*, Kol. I, 13. 2 Tim. IV, 18., oder *βασιλεία τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, 2 Petr. I, 11., auch steht *βασιλεία* allein in diesem Sinne, Hebr. XII, 28. Jak. II, 5., oder auch verbunden *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ*, Eph. V, 5. Dagegen findet sich *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* nur in den drei ersten Evangelien. — Als Merkmale, unter welchen dies Reich Christi von den Aposteln aufgefaßt wird, sind folgende festzuhalten:

1) Dasselbe ist zwar schon hervorgetreten, aber noch nicht vollständig, sondern seine Vollendung erwartet es erst. In jener Beziehung ist es schon gegenwärtig, Kol. I, 13. Hebr. XII, 28., in der letztern zukünftig, wird mit der *ἐπιφανεία Χριστοῦ* verbunden, 2 Tim. IV, 1., und heißt das himmlische Reich (*βασιλεία ἐπουράνιος*) 2 Tim. IV, 18.

2) Seine Dauer wird von der einen Seite als ewig geschildert *βασιλεία αἰώνιος* 2 Petr. I, 11. Offb. XI, 15., *βασιλεία ἀσάλευτος* Hebr. XII, 28., von der andern Seite als vorübergehend mit der Erreichung des Endzweckes, 1 Kor. XV, 24—28., indem alsdann Christus das Reich Gott übergibt, daß dieser Alles in Allem sei. Beide Bestimmungen heben sich nicht auf; das Reich selbst ist ewig, aber es wird durch Christum nur bis zu seiner Vollendung geführt, dann ist Gott der unmittelbare Herrscher Aller.

3) Der Endzweck selbst gibt sich als ein sittlich-religiöser zu erkennen. Gott will durch dasselbe sich aus den Menschen überhaupt ein heiliges Volk erwählen, eine neue seinem Dienste geweihte Priesterschaft (*ἱεράτευμα ἅγιον, γένος ἐκλεκτὸν, λαὸς εἰς περιποίησιν, ἔθνος ἅγιον*), 1 Petr. II, 5. 9. 10. Diese aus der alten Theokratie herüber genommenen Bezeichnungen, wozu es auch gehört, wenn Paulus von einer *ἐκλογή* redet, Röm. XI, 7., sollen nur die sittlich-religiösen Zwecke dieser Anstalt andeuten, nicht aber eine Beschränkung des Umfangs, welche man in dem Begriffe einer Auswahl finden könnte, wie wir sogleich näher zeigen werden. Wegen dieses sittlichen Zweckes des Gottesreiches werden auch Laster-

hafte an demselben in seiner Vollendung nicht Theil nehmen, 1 Kor. VI, 9. 10. (*ἄδικοι βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι*, was auf ein zukünftiges, idealisches Reich zu beziehen ist), Gal. V, 21. Eph. V, 5. Auch kann nur ein eifriges Streben nach Tugend den Eingang in das Reich Christi verschaffen, 2 Petr. I, 10. 11.

4) Der Endzweck dieses Reiches umfaßt aber zugleich auch die Leitung der Menschen zur Seligkeit unter der Bedingung Gott wohlgefälliger Frömmigkeit und Rechtschaffenheit. Diese Seligkeit wird als eine überschwenglich große gedacht und den Leiden der Erde entgegengesetzt, 2 Kor. IV, 17. 2 Tim. IV, 18. Sie besteht in einer Theilnahme an den Vorzügen Christi (*συνδοξάζεσθαι*) oder in einem Herrschen mit Christo (*συμβασιλεύειν Χριστῷ*) Röm. VIII, 17. 2 Tim. II, 12., vgl. den Ausspruch Christi Matth. XIX, 27. 28., und die Christen heißen in Beziehung darauf *βασιλεῖς*, Offb. V, 10. Es wird ihnen eine Herrschaft über die Heiden (*ἐξουσία ἐπὶ τῶν ἐθνῶν*) Offb. II, 25. 26. verheißen, welche tausend Jahre dauert, Offb. XX, 4. In der Apokalypse werden die sinnlich-theokratischen Erwartungen der Juden beibehalten und das von Christo bildlich Gesagte wird eigentlich genommen. Paulus dagegen hält das Bild keineswegs fest und verwahrt sich ausdrücklich gegen sinnliche Deutungen der zukünftigen Glückseligkeit im Reiche Gottes, Röm. XIV, 17.

5) Die Aufforderungen zur Theilnahme an diesem Reiche werden zusammengefaßt unter den Ausdrücken Berufung, berufen, (*κλῆσις*, *καλεῖν*), eigentlich einladen, wobei das Bild von einem Gastmahle zu Grunde liegt, mit welchem das Gottesreich verglichen wird. Diese Berufung aber wird Gott zugeschrieben, 1 Thess. II, 12. Kol. I, 13., grade wie im A. T. Gott es ist, welcher sich sein Volk auserwählt zur Weihe und zum heiligen Dienste.

6) Diese Berufung ergeht allgemein an Alle; denn Gott will, daß alle Menschen zur Seligkeit und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen sollen, 1 Tim. II, 4. Auch wird sie nicht bedingt durch äußere Vorzüge, weder des Verstandes, noch der Geburt und des Vermögens, Jak. II, 5. 1 Kor. I, 26—28., auch nicht durch Vorzüge des Volkes; und

das jüdische Volk hat daher als solches kein besonderes Anrecht zu derselben. Dies sucht Paulus insbesondere fast in allen seinen Briefen durchzuführen. Vgl. besonders Röm. III, 29. 30. Gal. III, 26—28. Eph. II, 13—19. Kol. I, 20—22. III, 11.

7) Das Haupt (*κεφαλή*) dieser großen sittlichen Gemeinschaft ist Jesus Christus, Eph. I, 22. IV, 15. 16. V, 23. Kol. I, 18. II, 19., und so wie im leiblichen Organismus das herrschende Haupt mit den übrigen Gliedern des Körpers verbunden ist und auf sie einwirkt, ebenso steht auch Christus mit seiner Gemeinde (*ἐκκλησία*) in Verbindung. Da nun das Reich selbst ein allgemeines sein soll, so ist auch Christus das allgemeine Oberhaupt (*ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*), Kol. II, 10. Er führt die Herrschaft über die ganze Welt (*βασιλεία τοῦ κόσμου*), Offb. XI, 15., oder über Lebende und Todte, Röm. XIV, 9. Aber er ist nicht das unbedingte Oberhaupt, sondern steht wieder unter Gott als seinem Oberhaupte (*κεφαλὴ Χριστοῦ ὁ θεός*), 1 Kor. XI, 3. Daher sucht er auch durch sein Reich nur den Rathschluß Gottes zur Seligkeit der Menschen zu erfüllen, und wenn derselbe erfüllt worden, ist auch der Zweck seiner Herrschaft erreicht und er übergibt das Reich Gott und seinem Vater, 1 Kor. XV, 24—28.

8) Diese Vollendung des Reiches (*συντέλεια τοῦ αἰῶνος, τὸ τέλος*) tritt aber erst ein mit der Wiederkunft Christi (*παρουσία, ἐπιφάνεια τοῦ Χριστοῦ*), welche mit der Auferstehung und dem Weltgerichte verbunden ist, und mit dem Siege über alle Feinde der Herrschaft Christi. Die Herrschaft des Todes, der Sünde und des Uebels hat dann ein Ende erlangt, und es herrscht dagegen die Tugend in einem unvergänglichen seligen Zustande. Von dieser letzten Entwickelung des Reiches Christi reden die Apostel am häufigsten, und sie ist das stets gegenwärtige, nahe Ziel ihrer Hoffnungen.

Faßt man nun diese Züge zusammen, so erscheint das Reich Christi als eine fortschreitende durch Christum gegründete und geleitete Anstalt Gottes, die sämmtlichen Menschen zu einer Gemeinschaft der Tugend und unvergänglichen Seligkeit hinzuführen und so die erhabenste Idee der Theokratie, nach welcher Gott in Allen und über Alle herrscht und die sittliche

Weltordnung ihren Endzweck erreicht hat, zur Wirklichkeit zu bringen. Diese Anstalt ist real nach ihrem Wirken in der Zeit, ideal aber nach ihrer gedachten Vollendung beim Ende der Zeiten.

---

## Zweiter Abschnitt.

### Das Reich Christi nach seinem Verhältniß zu den vorbereitenden Anstalten Gottes.

### §. 208.

Das Gottesreich erschien zwar erst mit Christus, aber Gott hatte schon früher Anstalten getroffen, um die Menschen auf dasselbe vorzubereiten. Solche Anstalten enthielten die früheren Offenbarungen Gottes, insbesondere die theokratischen Formen des Judenthums, welche deshalb als Erziehungsmittel Gottes für das Reich Christi zu fassen sind. Diese göttliche Erziehung der Menschen fassen die meisten Apostel aus dem theokratischen Gesichtspunkte und beschränken sie daher auf die Leitung und Bildung des jüdischen Volkes. Dagegen erhebt sich Paulus zu einer allgemeineren Ansicht; denn er findet Anstalten Gottes zur religiösen und sittlichen Bildung aller Menschen gegeben, auch unter den Heiden hat sich Gott nicht unbezeugt gelassen (*οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν*), sondern durch die Wohlthaten der Natur ihnen Zeichen seiner Güte gegeben, Apg. **XIV, 17.** Durch die Anordnungen seiner Vorsehung hat er sie aufgefordert, ihn zu suchen, Apg. **XVII, 26. 27.**, und die ganze geschaffene Natur, (*τὰ ποιήματα*) sollte ihnen den unsichtbaren Gott durch angeregtes Nachdenken kund thun, Röm. **I, 19—21.** Aber nicht bloß sein Wesen, sondern auch seinen Willen hat er ihnen geoffenbaret, indem er ihnen sein Gesetz in das Herz schrieb, sie durch das Gewissen zum Guten leitete, so daß sie sich selbst, ohne äußeres positives Gesetz, statt eines Gesetzes waren, Röm. **II, 14. 15.**, und Alle konnten demnach, wie Petrus sagt, durch Frömmigkeit und Rechtschaffenheit zum Wohlgefallen Gottes gelangen, Apg. **X, 34. 35.** Aber in einem noch höhern

Grade hat sich Gott den Juden geoffenbart durch das Gesetz und die Propheten; wobei er nach Paulus einen doppelten Zweck hatte, einen pädagogischen und einen prophetischen. Der pädagogische bestand darin, daß das Gesetz die Menschen zur Sittlichkeit bilden und sie dadurch fähig machen sollte, an dem Reiche Christi Theil zu nehmen (*ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν*), Gal. III, 24. Dies aber geschah, indem das Gesetz zur Erkenntniß der Sünde führte, Röm. VII, 7. vgl. Kap. IV, 15. V, 13., und die Ausbrüche der Sünde hinderte (*τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη ὁ νόμος*), Gal. III, 19., *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι*, V. 23., *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ κτλ.*, 1 Tim. I, 9. Nach ihrem prophetischen Zwecke sollten die früheren Offenbarungen auf Christum und sein Reich der Gnade hindeuten, oder die Erwartung der zukünftigen Theokratie rege erhalten. Aus diesem Gesichtspunkte zeigt Paulus, daß die zukünftige Begnadigung durch den Glauben schon in der Geschichte Abrahams angedeutet liege, Röm. IV., so wie auch schon die Geschichte der Stammväter, und die des Moses, und die Propheten hindeuten auf die freie Güte, nach welcher die göttlichen Wohlthaten ertheilt werden, Röm IX, 6 — 29. Auch das Wesen der neuen Religionsanstalt als freies kindliches Verhältniß zu Gott, so wie den Gegensatz des älteren knechtischen Verhältnisses, findet er allegorisch deutend in der Erzählung von den Weibern des Abraham, Gal. IV, 21 — 31., und die Propheten haben das Evangelium vorher verkündigt, Röm. I, 2. Dasselbe lehren auch Petrus, 1 Petr. I, 11. 12., vgl. 2 Petr. I, 19 — 21. und Jakobus Kap. V, 10. (*οἱ προφῆται ἐλάλησαν τῷ ὀνόματι κυρίου*). Alle gehen aus von der Ueberzeugung einer Uebereinstimmung dieser früheren Offenbarungen mit der christlichen, lassen den göttlichen Geist Christi auch in den Propheten wirksam sein und stützen sich daher auf die Aussprüche des A. T. als auf göttliche Auctoritäten (vgl. §. 200.). Aber ungeachtet der Anstalten Gottes, durch die natürlichen Anlagen, die Werke der Schöpfung und das geoffenbarte Gesetz die Menschen zur Wahrheit und Tugend zu leiten, arteten dieselben dennoch durch ihre eigene Schuld aus und verloren sich in Irrthum und Sünde; die Heiden verließen die wahrhafte Gotteserkennt-

niß und auf eine eingebildete Weisheit gestützt verfielen sie in Thorheit (ἐμωράνθησαν), denn sie verwechselten das Geschöpf mit dem Schöpfer, trugen die Verehrung, welche diesem gebührte, auf jenes über oder vergötterten die Natur, Röm. I, 21—23., und dienten Gegenständen, die ihrer Natur nach nicht Götter waren (τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς), Gal. IV, 8. Irrthum und Unwissenheit verbreiteten sich unter ihnen (χρόνοι τῆς ἀγνοίας, Apg. XVII, 30., ἐξουσία τοῦ σκότους, Kol. I, 13.), und eine Folge dieses Abfalls von der wahrhaften Gotteserkenntniß war ein grenzenloser Verfall der Sitten, Röm. I, 24—32. Eph. IV, 17—19., welchen Gott zu ihrer Strafe zuließ (vgl. Röm. I, 24. παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν und Apg. XIV, 16. εἴασε πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν); beängstigendes Bewußtsein des göttlichen Mißfallens und Furcht vor der Strafe Gottes gingen daraus hervor (ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς), Eph. II, 2. 3., und auch die Hoffnung auf ein besseres Leben ging endlich verloren (ἐλπίδα μὴ ἔχοντες), Eph. II, 12.

Eine ähnliche Depravation verbreitete sich aber auch über die Juden. Zwar kannten sie den Willen Gottes durch das Gesetz, konnten also das Bessere erwählen und Andere zur Wahrheit leiten, da sie selbst einen Abriß der wahrhaften Erkenntniß in dem Gesetze besaßen (μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ), Röm. II, 17—20. Aber auch ihrer bemächtigte sich die Verblendung, so daß ihnen der richtige Sinn des Gesetzes verborgen blieb, 2 Kor. III, 14. 15. (κάλυμμα ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν). Das göttliche Gebot selbst, welches heilig, gerecht und gut war, Röm. VII, 12., erregte nur die böse Lust noch mehr, V. 8., und weckte die Sünde, V. 13. So verbreitete sich dann auch unter den Juden allgemeiner Sittenverfall, Röm. II, 21—24. III, 9—20. Ihre herrlichen Vorzüge, Röm. IX, 1—5., verloren dadurch allen Werth, Röm. II, 25—29. Ja das Volk erschien nur um so strafwürdiger, je mehr Vorzüge es empfangen, Röm. II, 11. 12., und je stolzer es sich zum Richter über die Heiden aufgeworfen hatte, Röm. II, 1—3. Die Folge dieses Verfalls war dann auch unter den Juden, daß

sich das Vertrauen auf Gott, der Geist der Liebe und Zuversicht verlor, und ein sklavischer Geist der Furcht (*πνεῦμα δουλείας*, Röm. VIII, 15., *πνεῦμα δειλίας*, 2 Tim. I, 7.) herrschend wurde. Demnach waren alle Menschen, Juden und Heiden, in einen gleich elenden Zustand gerathen, dem Irrthum, der Sünde und Trostlosigkeit preisgegeben, des göttlichen Wohlgefallens verlustig, fern von Gott und in einem feindlichen Verhältnisse zu demselben, Röm. III, 9. 23. V, 10. Gal. III, 22. Sie bedurften, um aus diesem Elende gerettet zu werden, eines göttlichen Helfers, welcher ein kindliches Verhältniß (*υἱοθεσία*) wiederherstellte, Liebe und Vertrauen zu Gott vom Neuen in ihnen weckte und sie zur sittlichen Reinheit zurückführte, zu dem *εἶναι ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ*. Einen solchen ihnen zu senden, lag von Anbeginn im göttlichen Rathschlusse gegeben; und dieser ging in Erfüllung, als die rechte Zeit eingetreten war, durch die Sendung Christi, in welchem alle Menschen sollten vereinigt werden (*ἀνακεφαλαιοῦσθαι ἐν τῷ Χριστῷ*) zu einer neuen sittlichen Gemeinschaft unter Einem Haupte. Diese Idee von dem göttlichen Rathschlusse zur Beglückung der Menschen durch die Stiftung des Reiches Jesu Christi entwickeln besonders der Brief an die Epheser und Kolosser. Vgl. Eph. I, 4. 5. 10—12. II, 12—22. III, 8—12. IV, 15. 16. Kol. I, 19—23. II, 19. Das Verhältniß aber, in welchem Jesus zu dieser Veranstaltung Gottes gedacht wird, ist nun zunächst zu entwickeln.

# Dritter Abschnitt.

## Verhältniß der Person Jesu zum Reiche des Christ oder Lehre von Jesu als dem Christ.

### Erstes Hauptstück.

### Beglaubigung Jesu als des Christ oder Königs des neuen Gottesreiches.

#### §. 209.

Die zukünftige bessere Theokratie unter dem Christ hatten nach den Vorstellungen der Juden und auch der Apostel die Propheten vorherverkündigt. Daher muß an dem Christ die Erfüllung der prophetischen Aussprüche erkannt, an ihm und seinem Institute müssen die prophetischen Merkmale nachgewiesen werden, und nur wenn diese vollständig zusammentreffen, kann der Christ als solcher anerkannt werden. Deshalb suchen denn auch alle Apostel die Beglaubigung der Messianität Jesu vornämlich in den prophetischen Aussprüchen; die Evangelisten lassen sich durchgängig von der Absicht leiten, diese Zusammenstimmung in den einzelnen Ereignissen des Lebens, den Handlungen, Schicksalen und Aeußerungen Jesu nachzuweisen, die Apostelgeschichte erkennt sie auch in der weiteren Entwickelung der christlichen Gemeinschaft und läßt die Apostel in ihren Reden an Juden den Meister immer von dieser Seite als den Christ beglaubigt werden, Apg. II, 15—36. III, 18—26. XIII, 16—41. In den apostolischen Briefen herrscht dieselbe Beweisart. Paulus zeigt besonders in den beiden an Judenchristen vornehmlich geschriebenen Briefen an die Römer und Galater die genaue Zusammenstimmung der Verheißung im A. T. und der Erfüllung im N. T. Der Brief an die Hebräer gründet die göttliche Würde Jesu durchgängig auf den prophetischen Geist des A. T. Petrus läßt den Geist Christi schon in den Propheten wirksam sein und die Heilsanstalt vorherverkündigen, 1 Petr. I, 11. 12. vgl. 2 Petr. I, 19—21. Auch bei Jakobus reden die Propheten nach dem Auftrage des Herrn (τῷ ὀνό-

*μάλιστα κυρίου*), Kap. V, 10. Bei Johannes herrscht diese Beweisart zwar weniger in den Briefen, aber in dem Evangelium ist bei den letzten Schicksalen Jesu diese Nachweisung sehr häufig und verliert sich bis in das Speciellste, Joh. XIX, 24. 28. 36. 37. XX, 9. Aus Kap. XII, 15. 16. ergibt sich, daß eine solche Anwendung prophetischer Aussprüche nicht immer sogleich gegeben war, sondern öfters von den Aposteln erst später nach der völligen Entwickelung der Schicksale Jesu gefunden wurde. Unter den übrigen Evangelisten ist Matthäus am reichsten an Nachweisungen der prophetischen Vorherverkündigung des Einzelnen, vgl. Matth. II, 15. 23. IV, 13—16. VIII, 16. 17. XII, 17—21. XXI, 4. 5. XXVII, 9. 10. Die einzelnen Merkmale dieser Art, auf welche ein vorzügliches Gewicht gelegt wird, sind folgende:

1) Die Erscheinung des Täufers als Heroldes des Messias. Diese wird nämlich Math. III, 3. Mark. I, 2. 3. Luk. III, 4—6. bezogen auf die prophetische Ankündigung eines Heroldes, welcher vor Gott einhergeht, um ihm den Weg zu bahnen zur freudigen Heimkehr seines Volkes in das Vaterland, Jes. XL, 3—5., oder auch auf den Propheten Elia, welcher durch die Besserung des Volkes die einbrechenden Strafgerichte abwenden wird, Malach. IV, 5. 6. vgl. Luk. I, 15—17. Als einen solchen Herold des Messias betrachtete sich aber Johannes selbst und er verwies ausdrücklich auf Jesum als auf denjenigen, dessen Ankunft er habe vorbereiten sollen, Joh. I, 6—8. 15. 19—36.

2) Die Abstammung von David. Die Propheten hatten den Messias durchgängig als Sprößling Davids geschildert und auch die Zeitgenossen Jesu waren der Meinung, daß er ein Davidide sein müsse, Joh. VII, 42. Diese Davidische Abkunft suchen nun Matthäus Kap. I. und Lukas Kap. III, 23 ff. durch Geschlechtstafeln zu erweisen, deren Abweichungen man unter der Voraussetzung vereinigte, daß Matthäus die Stammtafel des Joseph, Lukas aber die der Maria gegeben habe. Johannes kennt diese Davidische Abstammung Jesu nicht, er nennt auch Jesum nie einen *υἱὸς Δαυίδ*, doch wird dieselbe in der Offenbarung angedeutet, wenn er Kap. V, 5. *ῥίζα Δαυίδ* heißt. Paulus erwähnt die leibliche Abkunft von David Röm. I, 3., und von den Stammvätern Röm. IX, 5.

Jesus selbst berief sich nicht auf dieselbe, sondern suchte den Pharisäern vielmehr zu zeigen, daß diese etwas Unwesentliches sei, da der Messias hoch über David stehe, Matth. XXII, 41—46.

3) Die Geburt zu Bethlehem, weil dieser Geburtsort des Königs David auch als Geburtsort des künftigen Davididen war bezeichnet worden, Micha V, 1. Dieser Umstand wird wiederum nur von den zwei Evangelisten Matthäus II, 5. und Luk. II, 1—20. hervorgehoben. Jesus selbst sagt nicht, daß er zu Bethlehem geboren sei, die apostolischen Briefe erwähnen diesen Ort gleichfalls nicht. Johannes führt die Meinung Nathanaels an, daß Jesus aus Nazareth (Kap. I, 47.) und die des Volkes, daß er aus Galiläa stamme (Kap. VII, 41—43.). Er erwähnt in beiden Fällen die nachtheiligen Folgerungen, welche man für die Messianität Jesu aus der vermeintlich galiläischen Abkunft herleitete, ohne ein Wort zu ihrer Widerlegung beizufügen, wie er sonst Berichtigungen einzuschalten pflegt.

4) Die übernatürliche Erzeugung durch den heiligen Geist. Auch dieses Merkmal beruht lediglich auf Erzählungen des Matthäus und Lukas. Matth. I, 18. 20. wird nämlich geredet von einer Schwangerschaft Maria's durch den heiligen Geist (ἐκ πνεύματος ἁγίου), welchen Ausdruck Lukas Kap. 1, 34. 35. durch δύναμις θεοῦ erklärt, und wobei er zu verstehen gibt, daß der Erzeugte wegen dieser seiner wundervollen Geburt ein υἱὸς θεοῦ, ein Gotterzeugter werde genannt werden. Als υἱὸς θεοῦ wurde Jesus nach den drei Evangelien sowohl bei der Taufe, Matth. III, 17. Mark. I, 11. Luk. III, 22. (vgl. Joh. I, 34.), als auch bei der Verklärung, Matth. XVII, 5. Mark. IX, 7. Luk. IX, 35., durch himmlische Stimmen bestätigt; und obwohl diese Bezeichnung eben so viel sagte, als ὁ Χριστός, der Messias, Matth. XVI, 16., so sollte doch zugleich auch eine nähere Verbindung mit dem göttlichen Wesen damit angedeutet werden, Matth. XIV, 33., — nur daß dieses Göttliche sich auch in der Art der Geburt oder in einer solchen Art der Erzeugung äußern müsse, bei welcher die Gotteskraft selbst die Stelle des Mannes vertritt, lag wenigstens nicht schon in dem Ausdrucke gegeben. Das Merkmal von einer Geburt

durch die Jungfrau, aus welcher der Retter kommen müsse, sollte von dem Propheten gegeben worden sein Jes. VII, 14., und wurde daher auch in der Geschichte nachgewiesen oder vielmehr vorausgesetzt. Jesus selbst deutet nie darauf hin, und noch weniger beruft er sich auf seine jungfräuliche Geburt. Johannes und Markus erwähnen sie nie, ja Johannes bemerkt sogar mehrmals die Volksmeinung, daß Jesus der Sohn Josephs sei, ohne auch nur einen Wink zu geben, daß es sich anders mit jener Geburt verhalte, Joh. I, 46. vgl. VII, 42. Auch die andern Evangelisten (Luk. III, 23. IV, 22. Matth. XIII, 55.) erzählen, daß ihn das Volk für den Sohn Josephs gehalten habe. In den Briefen der Apostel ist von diesem Wunder niemals die Rede, so sehr sie auch die Züge der Göttlichkeit in Jesu hervorzuheben bemüht sind. Ja der Apostel Paulus, welcher neben Johannes Jesum am deutlichsten als ein göttliches Wesen bezeichnet, redet zwar einige Male von der Geburt Jesu mit ausdrücklicher Beziehung auf seine Messianität, aber ohne auch nur im Mindesten eines Wunders bei derselben zu gedenken; vielmehr spricht er von ihr ganz wie von einer natürlichen Geburt, Röm. I, 3., wornach Jesus erzeugt ist aus Davidischer Nachkommenschaft seiner leiblichen Abkunft nach (*γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα*), legitimirt als Gottessohn ist er dagegen nach V. 4. nicht durch seine Geburt, sondern durch die bei der Auferstehung mächtig wirksame Gotteskraft. Kap. IX, 5. kommt Paulus wieder auf die Geburt Jesu zurück und hier begnügt er sich damit, zu bemerken, daß Jesus seine leibliche Abkunft von den Vätern habe, obwohl er ihn gleich darauf als göttliches Wesen hoch über die Väter erhebt. Gal. IV, 4. nennt er ihn vom Weibe geboren (*γενόμενον ἐκ γυναικὸς*, nicht *ἐκ παρθένου*), ganz als ob er eine rein menschliche Art der Geburt bezeichnen wolle. Hinlängliche historische Beglaubigung fehlt also der Ueberlieferung von der jungfräulichen Geburt Jesu und es kann selbst streitig erscheinen, auf welche Art sich Matthäus und Lukas das *πνεῦμα ἅγιον* bei der Geburt wirksam dachten, ob unmittelbar oder mittelbar. Daher darf denn auch der Satz „Jesus ist vom heiligen Geist empfangen und von der Jungfrau Maria geboren worden" nur in einem religiös-symbolischen Sinne genommen werden.

Sein heiliges, göttliches Wesen — liegt darin angedeutet — hat sich durch eine unmittelbare göttliche Wirksamkeit mit der menschlichen Erscheinung verbunden und darf nicht aus seiner menschlichen Abstammung erklärt werden. Der Sohn Gottes wird nicht erzeugt und geboren auf dem natürlichen Wege, sondern durch unmittelbar wirksame Gotteskraft (Vgl. Joh. I, 13.).

5) Die Wirksamkeit durch Wunder. Daß der Messias Wunder verrichten werde, war die herrschende Erwartung, Joh. VII, 31., und die Anhänger Jesu mußten daher nachweisen können, daß er die Wunderkraft besessen und geäußert habe. Die Wunder, welche Johannes aufgezeichnet hat, sollten zum Beweise dienen, daß Jesus ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ sei, Joh. XX, 31. Deshalb bemerkt er denn gleich bei dem ersten Wunder, daß Jesus durch dasselbe seine hohe Würde an den Tag gelegt habe (ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ), Joh. II, 11., und hebt es recht sorgfältig hervor, wie das Volk (Kap. VI, 14.) oder einzelne durch seine Wunderkraft Geheilte (Kap. IX, 31. 33. 38.), ja wie selbst ein Beisitzer des hohen Synedriums, Nikodemus, durch seine Wunder seien überzeugt worden von seiner göttlichen Sendung (Kap. III, 2.). Matthäus beruft sich auch für die wundervollen Heilungen auf einen prophetischen Ausspruch, Matth. VIII, 16. 17. vgl. Jes. LIII, 4. Petrus beruft sich auf die wohlthätigen Heilungen seines Meisters, durch welche klar geworden, daß Gott mit demselben gewesen sei, Apg. X, 38., und die Wunder der Apostel, welche in seinem Namen oder auf seinen Auftrag geschehen, dienen gleichfalls zur Bestätigung des Meisters.

6) Die Wirksamkeit durch Weissagungen. Johannes macht mehrmals darauf aufmerksam, daß man Jesum um seiner weissagenden Kraft willen für den Messias gehalten habe. So erklärt ihn Kap. I, 50. Nathanael deshalb für den υἱὸς θεοῦ, weil er ihm etwas anzeigte, wovon Nathanael glaubte, daß er es menschlicher Weise nicht habe wissen können. Die Samariterinn Kap. IV, 19. 29. erkennt in ihm den großen Propheten, welcher kommen sollte, weil er ihr etwas enthüllt hatte, was ihm menschlicher Weise hätte unbekannt sein müssen. Kap. II, 19—22. deutet Johannes an, daß die Jün-

ger selbst durch einen Ausspruch ihres Meisters, in welchem sie eine Weissagung fanden, im Glauben seien bestärkt worden, und Kap. XII, 33. wird eine weissagende Andeutung seines Todes hervorgehoben. Man schrieb nämlich dem Messias ein prophetisches Amt zu, (Joh. IV, 25.) indem man die Stelle 5 Mos. XVIII, 15. auf ihn bezog. Vgl. Apg. VI, 37.

7) Stimmen vom Himmel oder unmittelbare Erklärungen Gottes, durch welche bezeugt wird, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes sei. So zuerst bei der Taufe, Matth. III, 17. Mark. I, 11. Luk. III, 22., alsdann wieder bei der Verklärung, Matth. XVII, 5. Mark. IX, 7. Luk. IX, 35., worauf sich auch der Verfasser des zweiten petrinischen Briefes (Kap. I, 16—18.) beruft, welcher, als Apostel, mit auf dem Berge gewesen und ein Augenzeuge der himmlischen Majestät Jesu (*ἐπόπτης τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος*) sein will. Zum dritten Male erfolgt ein solches göttliches Orakel kurz vor seinem Tode, Joh. XII, 28., welches erklärt, daß Jesus durch sein Leiden werde verherrlicht werden, welchen geheimen Rathschluß einer Verherrlichung durch Leiden nach Luk. IX, 31. auch die himmlischen Erscheinungen auf dem Berge, Moses und Elias, angekündigt hatten.

8) Leiden und Tod Jesu. Daß die Leiden Christi vermöge prophetischer Vorherverkündigungen erfolgen mußten, bemerkt 1 Petr. I, 11. im Allgemeinen und die Evangelisten lassen es im Einzelnen nicht an Nachweisungen solcher Aussprüche fehlen, da ja Jesus selbst die Schüler belehrt hatte, daß in allen Theilen des A. T. von seinen Leiden geredet werde, Luk. XXIV, 44. Daher dient auch das Leiden zur Verherrlichung Christi oder zur Kundmachung seiner höheren messianischen Würde, Joh. XII, 28. Den Punkt, daß die Leiden zur Vollendung Jesu gehörten, hebt besonders der Brief an die Hebräer hervor, Kap. II, 9. V, 9. VII, 28.

9) Die Auferstehung. Daß Jesus durch die Thatsache der Auferstehung als der *κύριος καὶ Χριστός* von Gott sei bestätigt worden, suchen die Apostel recht eigentlich zu beweisen. Eine solche Deduction gibt Petrus Apg. II, 24—36. und Paulus Apg. XIII, 32—37., welche sich beide dafür auf den Ausspruch Ps. XVI, 10. stützen und ausdrück-

lich zeigen, daß derselbe nicht von David könne verstanden werden. Johannes bemerkt, daß Thomas den Auferstandenen für seinen Herrn und Gott (*κύριον καὶ θεόν*) gehalten habe, Joh. XX, 28. Paulus findet durch die Auferstehung, welche er als eine Machthandlung Gottes ansieht, Jesum als den Sohn Gottes bestätigt, (Röm. I, 4. vgl. Eph. I, 20., wo er diese Wirkung Gott zuschreibt), und stützt auf die Thatsache der Auferstehung die Wahrheit des ganzen christlichen Glaubens, 1 Kor. XV, 12 ff. So redet auch Petrus 1 Petr. I, 3. 4., und der Verfasser des Briefs an die Hebräer, Kap. XIII, 20., in welcher letztern Stelle das *ἀνάγειν ἐκ νεκρῶν* völlig synonym ist mit *ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν* und nicht anders, als von der Thatsache der Auferstehung verstanden werden kann.

10) Das Zeugniß des heiligen Geistes (*μαρτυρία τοῦ πνεύματος*). Die Apostel finden dasselbe a) in dem Herabkommen des Geistes auf Jesum bei der Taufe. Dieses war nach Joh. I, 33. 34. für den Täufer das Zeichen, daß Jesus der Messias sei. Petrus beruft sich darauf, daß Gott Jesum gesalbt (d. h. geweiht) habe mit einem heiligen Geiste und mit Kraft (*ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει*), Apg. X, 38. und findet darin einen Beweis, daß Gott mit ihm war. Nach der prophetischen Stelle Jes. XI, 1—4. wird nämlich der Geist Gottes in seiner ganzen Fülle mit dem Messias vereinigt werden. Von einer *μαρτυρία τοῦ πνεύματος*, welche bezeuge, daß Jesus der Sohn Gottes, der Christ sei (*ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, — *ὁ Χριστός*), redet auch Johannes, 1 Joh. V, 5. 6. 8. 9. (V. 7. ist unächt,) und führt dafür drei Zeugen (*μαρτυροῦντες*) auf, nämlich *τὸ πνεῦμα*, *τὸ ὕδωρ* und *τὸ αἷμα*, welche in ihrem Zeugniß übereinstimmen (*οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν*) und deren Zeugniß er als ein göttliches (*μαρτυρία τοῦ θεοῦ*) bezeichnet, größer als das Zeugniß der Menschen. Nun aber war das *πνεῦμα θεοῦ*, welches sich bei der Taufe mit Christo vereinigte, ein solches unmittelbares Zeugniß Gottes, Joh. I, 33., und mit einem unmittelbaren Ausspruche Gottes verbunden, Matth. III, 17. Da also die Weihe Christi durch die Taufe dies Zeugniß herbeiführte, so wird es auch auf die Taufe (*τὸ ὕδωρ* Joh. III, 5.) über-

getragen, und da endlich nach Joh. XII, 28. ein unmittelbarer Ausspruch Gottes (φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) erklärte, daß das Leiden Christi, sein blutiger Tod (τὸ αἷμα) zu seiner Verherrlichung dienen solle, so wird das göttliche Zeugniß von dem Apostel auch auf den Tod bezogen. Es ist also derselbe Gott, welcher durch ein dreifaches Zeugniß, durch die Ertheilung des Geistes und durch die Erklärung bei der Taufe und beim Eintritt der Leiden bezeugt hat, daß Christus sein geliebter Sohn sei. — b) in der Ausgießung des Geistes über die Schüler; denn diese erfolgt gleichfalls zufolge einer prophetischen Vorherverkündigung der messianischen Zeiten, Apg. II, 18—21. vgl. Joel III, 1. 2.

---

## Zweites Hauptstück.

### Menschliche Natur des Christ.

### §. 210.

Bei allen Aposteln wird Jesus, der Christ, deutlich als ein menschliches Wesen seiner Natur nach bezeichnet. Paulus nennt ihn ausdrücklich einen Menschen (ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός), Röm. V, 15. 1 Tim. II, 5. Er läßt ihn die Aehnlichkeit des irdischen, zur Sünde reizenden Körpers (ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας) annehmen, Röm. VIII, 3., ihn fleischlich (κατὰ σάρκα) abstammen von den Vätern, Röm. IX, 5., und von David, Röm. I, 3., und von einem Weibe geboren werden (γενόμενον ἐκ γυναικός), Gal. IV, 4. — lauter Züge, welche auf das Bestimmteste zu erkennen geben, daß sich Paulus seinen Meister als einen wirklichen und eigentlichen Menschen gedacht habe. Eben so deutlich tritt die menschliche Natur Jesu auch hervor im Briefe an die Hebräer, wo es heißt, Christus habe seinen Brüdern in allen Dingen ähnlich werden müssen (ὤφειλε κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι), Hebr. II, 17., und er habe Fleisch und Blut mit ihnen getheilt (μετέσχε σαρκὸς καὶ αἵματος), V. 14. Auf eine stärkere Art konnte man es nicht ausdrücken, daß Jesus in aller Hinsicht den Menschen ähnlich gewesen sei,

oder daß er eine vollständige menschliche Natur gehabt habe. Es scheint, daß es schon zu den Zeiten der Apostel nothwendig war, auf eine solche bestimmte Art die wahrhaft menschliche Erscheinung Jesu zu bestätigen: denn schon Johannes hatte gegen Irrlehrer zu kämpfen, welche das im Fleische Erscheinen (*ἐν σαρκὶ ἐρχεσθαι*) bei Jesu läugneten und daher einer Art von Doketismus mögen zugethan gewesen sein, 1 Joh. IV, 3. 4. 2 Joh. 7.

Als einen Vorzug dieser menschlichen Natur betrachten die Apostel, daß Jesus völlig sündenfrei gewesen sei, und sich dadurch von allen Menschen unterschieden habe, welche sie sämmtlich der Macht der Sünde unterliegen lassen. Paulus bezeichnet ihn als den, welcher keine Sünde gekannt habe (*τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν*), 2 Kor. V, 21. Er sagt, daß Gott durch seine Erscheinung die im Fleische (der sinnlichen Natur des Menschen) wohnende Sünde verurtheilt oder beschämt habe (*κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*), Röm. VIII, 3., indem er an Christo zuerst zeigte, daß ihre volle Ueberwindung dem Menschen möglich sein müsse. Der Brief an die Hebräer nennt Christum einen heiligen, schuldlosen, unbefleckten Hohenpriester (*ὅσιον, ἄκακον, ἀμίαντον ἀρχιερέα*), Kap. VII, 26. Zwar sei er auf alle Weise versucht worden, gleichwie wir, jedoch ohne Sünde (*χωρὶς ἁμαρτίας*), Kap. IV, 15. Johannes nennt ihn den Reinen (*ἁγνόν*), 1 Joh. III, 3., in welchem keine Sünde ist (*ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι*), V. 5. Ebenso bezeichnet ihn auch Petrus als den, der keine Sünde gethan (*ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν*), 1 Petr. II, 22., und nennt ihn ein reines unbeflecktes Gotteslamm (*ἀμνὸν ἄμωμον καὶ ἄσπιλον*), Kap. I, 19., indem er die sittliche Fehlerlosigkeit, welche sich an diesem großen Opfer für die Wahrheit zeigte, vergleicht mit der körperlichen Fehlerlosigkeit, welche von den levitischen Opferlämmern gefordert wurde.

Die Apostel lehren also auf das Bestimmteste, daß Jesus keine Sünde begangen habe, aber nicht, daß er keine Sünde habe begehen können, oder daß er unsündig seiner Natur nach gewesen sei; denn dies wird nicht nur in keiner Stelle gesagt, sondern es widerspricht auch gradezu einzelnen Aeußerungen. So heißt es Hebr. IV, 15. vgl. II, 14. von Jesu, er sei versucht worden, gleichwie wir. Bei einem von

Natur unsündlichen, der Sünde unfähigen Wesen, wie es Gott ist, kann aber eine Versuchung nicht gedacht werden. Eben dasselbe zeigt die Versuchungsgeschichte und der Kampf in Gethsemane. Auch hätten die Apostel sich nicht so wirksam auf das Muster Jesu berufen können, wenn er eine unsündliche Natur gehabt hätte. Selbst die Quelle des Hanges zum Sündigen, oder die sinnliche Schwäche der menschlichen Natur wird Jesu keineswegs abgesprochen, er war *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Röm. VIII, 3., theilte *σὰρξ καὶ αἷμα* mit den Brüdern, Hebr. II, 14., und empfand selbst unsere sinnliche Schwäche, um Mitleid mit derselben empfinden zu können, Hebr. IV, 15., obwohl er selbst sie besiegte und sich so zur Vollendung erhob, Hebr. VII, 28. Er wird also seiner Natur nach den Menschen völlig gleich gestellt. Dies erhellet noch daraus, daß ihm alle Merkmale einer menschlichen Seele beigelegt werden, als: die allmählige Zunahme an Kenntniß und Bildung, Luk. II, 40. 52., eingeschränkte Kenntniß, Mark. XIII, 32., und menschliche Gefühle, wie Traurigkeit, Matth. XXVI, 38. Mark. XIV, 34. Luk. XXII, 43. 44., Gemüthsaufregung, Joh. XI, 33., und Mitleid, Joh. XI, 35.

---

# Drittes Hauptstück.

## Der in Jesu dem Christ wirksame Gottesgeist.

### §. 211.

In der menschlichen Natur Jesu wird das göttliche Wesen auf eine ganz unvergleichliche Weise wirksam gedacht. Dieses höhere in Christo wirksame Princip wird unterschieden von dem Menschen durch die Beziehungen *πνεῦμα*, *πνεῦμα ἅγιον*, *πνεῦμα ἁγιωσύνης*, *πνεῦμα αἰώνιον* vgl. Röm. I, 4. 1 Tim. III, 16. Apg. X, 38. 1 Petr. III, 18. Hebr. IX, 14., so daß sich Christus *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*, oder *σὰρξ καὶ πνεῦμα* in Christo entgegenstehen, um das Menschliche und Göttliche in ihm zu unterscheiden. Johannes allein

nennt dieses Göttliche λόγος θεοῦ, was aus einer eigenthümlichen Abstraction zu erklären ist, nach welcher die göttliche Intelligenz von der göttlichen Kraft (dem πνεῦμα) verschieden gedacht und Christus, als das Licht der Welt, vornämlich mit jener begabt, dargestellt wird. Jedoch werden beide — λόγος und πνεῦμα — nicht genau unterschieden und auch von Johannes mit Jesu vereinigt gedacht. Der Ausdruck λόγος aber, welcher nach einer genauen Distinction von dem Subjecte, mit welchem er sich vereinte, unterschieden werden muß, wird auch auf das ganze Subjekt übergetragen, 1 Joh. I, 1. Dasselbe gilt auch von der Stelle Joh. VIII, 58., wo Christus sich die Präexistens beilegt, welche nach einer scharfen Distinction dem λόγος oder πνεῦμα zukam, sowie von den Stellen, in welchen er sagt, daß er vom Himmel herabgekommen sei.

Durch die Verbindung des göttlichen Geistes mit Christo wurde er beglaubigt als der Gottessohn (υἱὸς θεοῦ), Röm. I, 4., oder es wurde in ihm die Majestät des Eingebornen des Vaters (δόξα αὐτοῦ, δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός) erkannt, Joh. I, 14. Da nach Joh. I, 1. der λόγος Gott war, und dieser λόγος in dem Menschen Jesus wohnte oder Mensch wurde (ihn geistig durchdrang, erfüllte), so kann auch der Name θεός ebenso wie λόγος, auf das Subject Jesus übergetragen werden. Am deutlichsten liegt diese Uebertragung in der Stelle Hebr. I, 8., wo die Anrede ὁ θεός, Ps. XLV, 7., auf Christum bezogen wird. Wahrscheinlich gehören hierher auch Röm. IX, 5. Tit. II, 13. Joh. XX, 28. Solche Uebertragungen muß man nothwendig jedesmal bei der Unterscheidung verschiedener Naturen annehmen.

Durch diese Verbindung wurde Christus ferner zum Bilde Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), Kol. I, 15. Der Abdruck des göttlichen Wesens und der Abglanz seiner Herrlichkeit (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ), Hebr. I, 3. Es wohnte in ihm die ganze Fülle der Gottheit auf eine wahrhafte Weise (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς), Kol. II, 9. Der von göttlichen Kräften vollständig Erfüllte stellt in seiner irdischen Erscheinung das göttliche Wesen wie im Bilde dar. Auf das mit

Christo verbundene Göttliche allein ist es endlich zu beziehen, wenn die Schöpfung der Welt, welche Johannes, Evang. I, 3., nur von dem λόγος prädicirt, auf Christum übergetragen und Hebr. I, 2. dem υἱὸς θεοῦ, Kol. I, 15. 16. dem Christus, in beiden Fällen also dem ganzen Subjecte beigelegt wird.

Das theologische Kunstwort φύσις, dessen man sich bedient, um das Menschliche und Göttliche in Christo zu unterscheiden, kommt im N. T. in diesem Sinne nicht vor, eben so wenig als das Kunstwort θεάνθρωπος für die Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen in Jesu. Daß Christus von Natur göttlich gewesen sei, liegt nicht in den Formeln gegeben, durch welche die Menschwerdung bezeichnet wird. Auch wird durchaus nicht näher bestimmt, in welchen Reden und Werken Christi sich das Göttliche oder das Menschliche seines Wesens verrathen habe, und es gilt hier nur die allgemeine Regel, daß man Alles im Leben Jesu, was die menschliche Natur übersteigt, dem in ihm wohnenden Logos oder ewigen Gottesgeiste zuzuschreiben, das Uebrige aber von dem menschlichen Subjecte abzuleiten habe.

---

# Viertes Hauptstück.

## Verschiedene Zustände des Christ.

### §. 212.

#### Allgemeine Uebersicht des Lehrpunktes.

Die Apostel unterscheiden den Zustand Christi als eines auf Erden lebenden Menschen und den Zustand nach seiner Erhebung in den Himmel. Jenen bezeichnen sie durch αἱ ἡμέραι τῆς σαρκός, Hebr. V, 7., τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα, 1 Petr. I, 11., oder nach einer prophetischen Stelle durch ταπείνωσις, Apg. VIII, 33. Diesen dagegen durch δόξα, 1 Tim. III, 16. 1 Petr. I, 11. Die Hauptstelle hierüber ist Phil. II, 6—11. Paulus bedient sich dort des Beispiels Christi, um vor der κενοδοξία zu warnen und zur ταπεινοφροσύνη aufzufordern, V. 3., welche letztere er darin

findet, daß Christus, obwohl ihm göttliche Eigenschaften zu Theil geworden waren (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, in conditione dei existens, obwohl er Gottes Sohn war und Gottes Geist ihn erfüllte), dennoch seine Erhebung zum Gottessohne (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) nicht wie einen Raub an sich gerissen, nicht gewaltsam seine göttliche Würde, oder so, als ob sie ihm schon an sich gebührte, geltend gemacht, sondern durch freiwillige Demüthigung und Gehorsam gegen Gottes Rathschlüsse, welche ihm die Leiden auflegten, sich derselben würdig zu machen gestrebt habe. Diese Demüthigung oder Herablassung[37]) bestand darin, daß er sich dem Dienste der Menschen widmete (μορφὴν δούλου λαβών, conditione servi usus est), sich allen menschlichen Zufällen unterwarf (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος) und sich zugleich dem göttlichen Willen bis zum Tode am Kreuze gehorsam zeigte. Um dieser freiwilligen Erniedrigung willen erhöhte ihn aber Gott über Alles (ὑπερύψωσεν αὐτόν), er gab ihm die höchste Würde (ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα), so daß ihn Alle verehren und ihm unterthan sein oder ihn als Herrn (κύριον) anerkennen sollen, V. 9—11. Einen ähnlichen Gegensatz der beiden Zustände enthält auch die Stelle 2 Kor. VIII, 9., wo das πτωχεύειν dem ταπεινοῦν ἑαυτόν, das πλούσιον εἶναι dem ἐν μορφῇ θεοῦ εἶναι entspricht, also eine Armuth Christi nur im Gegensatz zu der in ihm wohnenden reichen Fülle der Gottheit behauptet wird, und daher nicht streng von äußerlichem Mangel an dem Nothdürftigen darf verstanden werden. Der Brief an die Hebräer faßt dies nach Ps. VIII, 6. als eine Erniedrigung unter die Engel, welche in der Uebernahme eines leidenvollen Todes (τὸ πάθημα τοῦ θανάτου) bestanden habe, durch welche Christus zu einem herrlichen Zustande gelangt sei (δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένος), Kap. II, 9. Um aber diesen Tod erdulden, und um mit der Schwäche der Menschen Mitleid tragen zu können, mußte er auch einen hinfälligen, der Sinnlichkeit unterworfenen Körper (σὰρξ καὶ αἷμα), wie die übrigen Menschen an-

37) Die beiden Wörter κενόω V. 7. und ταπεινόω V. 8., welche diese Demüthigung anzeigen sollen, sind in der Bedeutung völlig synonym; denn κενόω (הֵרִיק) heißt nicht **evacuare**, sondern **humilem se gerere.**

nehmen und ihnen in jeder Hinsicht ähnlich werden, V. 14—18. In der Uebernahme dieses leidenvollen Zustandes bewies er seinen Gehorsam (*ὑπακοήν*), Kap. V, 8., und um dieses Gehorsams willen wurde er durch die Leiden zur Vollendung geführt (*τελειωθείς*), Kap. II, 10. V, 9., oder zu der ewigen Seligkeit, welche ihm für die Erduldung der Leiden bestimmt war (*ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινε σταυρὸν*), Kap. XII, 2. Ebenso setzt auch Petrus einander entgegen *τὰ παθήματα* und *τὰς μετὰ ταῦτα δόξας*, 1 Petr. I, 11., welche letztere auch er auf Gott zurückführt (*εἰς θεὸν τὸν — δὸξαν αὐτῷ δόντα*), V. 21. Auch Johannes lehrt, daß Jesus freiwillig aus Liebe zum menschlichen Geschlechte sich aufgeopfert habe, 1 Joh. III, 16., und von Gott sei verherrlicht worden, Joh. VII, 39. XII, 16. vgl. damit die eigene Aeußerung Jesu, Joh. XVII, 4. 5., wo die *δόξα ἣν εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι* von der *δόξα* des ewigen göttlichen *λόγος*, welcher sich mit Jesu vereinigt hatte, zu verstehen, also auf das Göttliche in ihm, nicht aber auf das ganze Subject, zu beziehen ist.

Fassen wir nun diese Aussprüche, welche sich auf das Verhältniß der beiden Zustände beziehen, zusammen, so ergibt sich Folgendes als apostolische Lehre: Da in Christo der göttliche Logos wirksam war, so hätte er sich als ein Gott gleiches Wesen sogleich auf Erden darstellen, und auf göttliche Ehre und Herrschaft, wie sie dem Gottessohne gebührte, Ansprüche machen können; statt dessen aber unterzog er sich freiwillig, aus Liebe zu den Menschen und aus Gehorsam gegen Gott, den tiefsten Demüthigungen und selbst dem Kreuzestode, um dadurch den gnädigen Rathschluß Gottes über die Menschen zu erfüllen und sich der göttlichen Ehre würdig zu machen. Diesen Gehorsam Christi belohnte aber Gott, indem er ihn zur höchsten Würde und Seligkeit erhob und zum Herrscher (*κύριος*) über Alles erklärte, so daß ihn Alle verehren und ihm unterthan sein müssen. Durch diesen Lauf der Schicksale wird er nun ein Vorbild aller Gottvertrauenden. Denn, so wie er, gelangen auch sie nur durch Selbstentsagung, freiwillige Demüthigung und standhafte Erduldung der Leiden zu dem letzten Ziele des frommen Vertrauens, der Erhebung zu himmlischer Verherrlichung und zur ewigen Seligkeit.

## §. 213.

### Der Zustand der Erniedrigung nach seinen Hauptmomenten.

Hierher rechnet man gewöhnlich als verschiedene Stufen 1) die Empfängniß, 2) Geburt, 3) das Leiden, 4) den Tod und 5) daß Begräbniß, womit man die Höllenfahrt zu verbinden pflegte. Aber Empfängniß und Geburt werden im N. T. niemals hierher gerechnet, und können es auch nicht, da sie leidentliche Acte waren, aber nicht etwas, das Christus freiwillig erduldete, auch nicht etwas, das ihn erniedrigte, sondern vielmehr zu seiner Verherrlichung gereichte, indem dadurch der Geist Gottes sich seinem Wesen mittheilte, er zum Gottessohne (*υἱὸς θεοῦ*) wurde. Als Zustände der Erniedrigung kann nur dasjenige betrachtet werden, was Christus als Mensch nicht nothwendig zu erdulden hatte, oder doch nicht als Sohn Gottes, sondern was er freiwillig, um den Rathschluß Gottes zu erfüllen, übernahm. Demnach gehören hierher:

1) Die mancherlei **Leiden**, welche er während seines Lehramtes erduldete; sein Verzichten auf bürgerliche Ruhe und Glück, sein Leben und Wirken in einem mühseligen Berufe, sein Kampf als Lehrer gegen beharrlichen Unglauben und Aberglauben, die Schmerzen, welche deshalb sein Herz verwundeten und die steten Verfolgungen, denen er von Seiten seiner Feinde ausgesetzt war, — mit Einem Worte, sein ganzes im Dienste der Menschen aufgeopfertes Leben. Daß er dies, um seinen Beruf zu erfüllen, freiwillig übernahm, zeigen seine Aeußerungen Matth. **VIII, 20.** Joh. **IV, 34.** Matth. **XX, 28.** Joh. **XIII, 13 — 16.** und darauf muß auch die *πτωχεία Χριστοῦ*, 2 Kor. **VIII, 9.**, bezogen werden.

2) Die **Unterwerfung unter das mosaische Gesetz**. Obwohl Jesus als Gottessohn über Moses stand und Herr des Gesetzes war, Matth. **XII, 8.** (*κύριος τοῦ σαββάτου*), so unterwarf er sich doch den Vorschriften desselben freiwillig (*γενόμενος ὑπὸ νόμον*), Gal. **IV, 5.**, nämlich zum Besten der Juden, damit sie ihn als Messias, in ihm die Erfüllung der göttlichen Verheißungen erkennten (*διάκονον*

*περιτομῆς, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων*), Röm. XV, 8., und er dann durch Anerkennung fähig würde, die de Gesetze Unterworfenen von den Fesseln desselben zu befreien und in das Verhältniß der Freien, der Gotteskinder zu versetzen (*ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν*), Gal. IV, 5.

3) Die Erduldung eines leidenvollen Todes, in Geduld und Standhaftigkeit, 1 Petr. II, 23., und obwohl unter großer Anfechtung und Seelenangst, Hebr. V, 7., doch in vollkommener Unterwerfung unter den göttlichen Willen, Phil. II, 8. Diesen leidenvollen Tod erduldete er freiwillig aus Liebe zu den Menschen, 1 Joh. III, 16., und um sie von der Herrschaft zu befreien, in welcher der Tod und die Todesfurcht ihren Geist gefangen hielt, Hebr. II, 14. 15. Daher wurde er auch in seinen Leiden ein Muster für seine Anhänger, 1 Petr. II, 21.

Obwohl Christus in diesem Zustande der Erniedrigung seiner göttlichen Herrlichkeit freiwillig entsagte, so konnte man dieselbe dennoch wahrnehmen: Wir schauten seine Herrlichkeit wie die des eingebornen Sohnes, sagt Joh. I, 14. und Kap. II, 11. heißt es, er habe seine Herrlichkeit offenbar gemacht (*ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ*) durch seine Wunder. Auch fehlte ihm nicht der Beistand der höheren guten Geister. Engel erquicken ihn nach dem Kampfe in der Versuchung, Matth. IV, 11., und stärken ihn in den Stunden der Seelenangst in Gethsemane, Luk. XXII, 43. 44. Vgl. damit die eigene Aeußerung Jesu Joh. I, 52., durch welche solche Erzählungen ihre Rechtfertigung erhalten; — war doch Jesus selbst sich dieses höheren Beistandes in den Tagen seines Leidens auf das festeste bewußt, Matth. XXVI, 53. 54.

Bei Petrus allein, 1 Petr. III, 18—20., findet sich die Vorstellung, daß Jesus auch zur Unterwelt sich herabgelassen habe, um dort den Sündern der Vorzeit die Lehre der Wahrheit zu verkündigen. Petrus sagt: Christus sei für unsre Sünden gestorben, ein Gerechter für die Ungerechten, damit er uns zu Gott führe; aber — setzt er hinzu — er starb nur dem Fleische nach, dem Geiste nach blieb er am Leben. Mit ihm, dem Geiste, ging er zu den vormals ungehorsamen Geistern, welche sich in dem Gefängnisse (in der Unterwelt, die

als ein verschlossener Ort mit Thür und Riegel gedacht wird, Matth. XVI, 18.) befanden, und verkündigte ihnen das Evangelium. Diese ungehorsamen Geister werden alsdann V. 20. als diejenigen bezeichnet, welche zu den Zeiten des Noah in der Wasserfluth umgekommen seien. Es war also die erste sündige Welt, welche die Lehre des Heils von Jesu empfing. Fälschlich beruft man sich auf Eph. IV, 9., um diese Vorstellung auch bei Paulus nachzuweisen. Denn die *κατώτερα μέρη τῆς γῆς* sind dort nicht die loca inferna, sondern die Erde selbst im Gegensatze zum Himmel, diese niederen irdischen Gegenden. Bei Petrus aber, dem diese Ansicht eigenthümlich ist, scheint sich dieses Herabsteigen Christi zur Unterwelt aus der Vorstellung entwickelt zu haben, daß auch die Seele Jesu nach seinem Tode sich zu den Schicksalen der Menschenseelen habe herablassen, oder an den gemeinschaftlichen Versammlungsort der abgeschiedenen Seelen habe gelangen müssen, woran sich alsdann die Vorstellung knüpfte, daß auf diese Weise auch die früher Abgeschiedenen für die neue Heilsanstalt hätten gewonnen und zur Theilnahme an den Wohlthaten der Erlösung geführt werden können. Uebrigens gehörte dieses Herabsteigen zur Unterwelt (descensus ad inferos) mit zu dem Stande der Erniedrigung Jesu; denn seine Seele war nicht für den *Ἅιδης* bestimmt, sondern sie ließ sich freiwillig zu demselben hinab.

## §. 214.

### Der Zustand der Erhöhung nach seinen Hauptmomenten.

Auf die Leiden, welche eine Folge der freiwilligen Unterwerfung unter die göttlichen Rathschlüsse waren, folgten die Verherrlichungen (*αἱ δόξαι*) des Messias, 1 Petr. I, 11., *δόξα καὶ τιμή*, Hebr. II, 9.; ja diese letztern wurden bedingt durch die erstern. Es war Gottes würdig, Jesum durch Leiden zu vollenden (*διὰ παθημάτων τελειῶσαι*), Hebr. II, 10., und er erscheint nun als der in alle Ewigkeit vollendete Sohn Gottes, Hebr. VII, 28., den Gott über Alles erhöhte (*ὑπερύψωσε*), weil er sich treu und gehorsam gezeigt hatte im niedrigsten Zustande und bis zum schmerzhaftesten Tode, Phil. II, 9. — Die einzelnen Züge, welche zu diesem Zu-

stande der Erhöhung und Verherrlichung gehören, sind folgende:

1) Die Auferstehung. Diese erfolgte vermöge einer Wirkung der göttlichen Allmacht (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ*), Eph. I, 19. 20., oder vermöge des mächtig wirkenden Gottesgeistes (*πνεῦμα ἁγιωσύνης*), Röm. I, 4., zufolge der Majestät des göttlichen Vaters (*διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός*), Röm. VI, 4.

2) Die Erhebung zum Himmel. Er wurde emporgehoben in Majestät (*ἀνελήφθη ἐν δόξῃ*), 1 Tim. III, 16., emporsteigend hoch über alle Himmel (*ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*), Eph. IV, 10., *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν*, 1 Petr. III, 22. Eine körperliche Erhebung in den Himmel ist zwar in diesen Stellen nicht angedeutet, doch scheint Paulus sich auch den in den Himmel versetzten Christ nicht ohne ein körperliches Organ zu denken, indem er ihm ein *σῶμα τῆς δόξης* beilegt, Phil. III, 21., welches auch die Christen nach der Auferstehung erhalten sollen.

3) Das Sitzen zur Rechten Gottes (*καθίζειν ἐν δεξιᾷ* oder *ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ*), welches mit der Himmelfahrt verbunden wird, Mark. XVI, 19. 1 Petr. III, 22. Die Vorstellung ist von einem irdischen Herrscher entlehnt, besonders von einem orientalischen Könige, welcher bei feierlichen Verhandlungen auf einem Throne sitzend erscheint, und demjenigen, welcher ihm zunächst steht an Ehre und Macht, oder welchem er die Regierung anvertraut hat, den Ehrenplatz zur Rechten des Thrones einräumt. Deutlicher wird das zu Grunde liegende Bild angezeigt, wenn es heißt, daß sich Jesus zur Rechten des Thrones der Herrlichkeit gesetzt habe (*ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς*), Hebr. I, 3., *ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Hebr. VIII, 1. d. i. des göttlichen Thrones (*τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ*), Hebr. XII, 2. Es liegt also hierin die Vorstellung, daß Jesus sei erhoben worden zur Theilnahme an der göttlichen Ehre und Macht und an der Regierung des Weltalls. Das erstere wird Phil. II, 9—11. hervorgehoben: Gott hat ihn über Alles erhoben und ihm eine Würde (*ὄνομα*, שֵׁם) ertheilt, welche alle Würden übersteigt, so daß sich vor ihm alle Kniee beugen müssen (ihm religiöse Verehrung beweisen müssen) derer, wel-

che im Himmel, auf der Erde und in der Unterwelt sind, (Umschreibung der ganzen vernünftigen Schöpfung oder des Inbegriffes aller Vernunftwesen) und alle Zungen ihn als Herrn anerkennen müssen zur Ehre Gottes des Vaters, von welchem diese Verherrlichung ausging und zu dessen Ehre daher auch ihre Anerkennung gereichen muß. Sodann aber war auch die Theilnahme an der göttlichen Herrschaft eine Folge dieser Erhöhung zur Rechten Gottes im Himmel. Gott erhob ihn über alle Herrschaften und Gewalten, welche sich in dieser und der zukünftigen Welt, d. h. auf Erden wie im Himmel, finden. Er unterwarf ihm Alles (*πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*) und setzte ihn zum Oberhaupte über die christliche Gemeinschaft, Eph. **I, 20 — 22.** Denn dazu mußte Christus sterben und wieder ins Leben zurückkehren, daß er über Todte und Lebende herrsche (*ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ*), Röm. **XIV, 9.**

So beschreiben uns die Apostel die verschiedenen Zustände ihres göttlichen Meisters als einen Stufengang von Erniedrigung zu Erniedrigung, von Leiden zu Leiden, welcher endlich von Herrlichkeit zu Herrlichkeit hinführt bis zu dem Throne des göttlichen Wesens und zur Theilnahme an seiner Majestät und Weltherrschaft.

---

# Fünftes Hauptstück.

## Das messianische Werk Jesu.

### Soteriologie.

### §. 215.

#### Allgemeine Uebersicht.

Das Werk, welches durch Jesum als den Christ vollführt werden sollte, wird theils als Erlösung (*ἀπολύτρωσις*) bezeichnet, theils als Versöhnung (*καταλλαγή*); beides aber wird zusammengefaßt das Heil (*σωτηρία*) genannt. *Ἀπολύτρωσις*, eigentlich Loskaufung durch Darbringung eines Lösegeldes (*λύτρον*), bedeutet alsdann Befreiung überhaupt,

Freimachung von der Sklaverei, von einer drückenden Herrschaft. *Καταλλαγή* ist die Wiederherstellung eines friedlichen Verhältnisses zwischen zwei Parteien, welche als getrennt und feindselig gedacht werden. Um den Sinn dieser Bezeichnungen des Werkes Christi verstehen zu können, müssen wir uns zurückrufen, wie sich die Apostel den Zustand der Menschen vor der Erscheinung Christi dachten (vgl. §. 208.). Sie beschreiben diesen Zustand vornämlich in folgenden Beziehungen als einen Zustand der Abhängigkeit oder Knechtschaft (*δουλεία*): inwiefern der Mensch stand 1) unter der Herrschaft Satans oder von dem Reiche der Finsterniß beherrscht wurde, 2) unter der Herrschaft der Sünde, des Irrthums und der Unwissenheit, von denen er gefangen gehalten wurde, 3) unter der Herrschaft eines geschriebenen Gesetzes (*τοῦ γράμματος*), welches einen knechtischen Dienst und sklavische Furcht erzeugt, und 4) unter der Herrschaft des Todes, wo er den Tod als eine göttliche Strafe für die Sünde zu betrachten hat. Wiefern nun das Werk Jesu eine Aufhebung jenes nach einer vierfachen Beziehung sich charakterisirenden Zustandes der Abhängigkeit bewirken sollte, wird es bezeichnet als ein Befreiungs- oder Erlösungswerk, eine Loskaufung gleichsam aus der Knechtschaft. Von der andern Seite aber wird der Zustand der Menschheit vor Christo auch gefaßt als eine durch die Herrschaft der Sünde herbeigeführte Entfremdung von Gott oder als ein feindliches Verhältniß, in welches die sündige Menschheit zu dem heiligen Gott getreten war. Wiefern nun das Werk Christi dieses Verhältniß der Feindschaft aufheben oder den Menschen fähig machen sollte, wiederum in ein Verhältniß der Liebe, des kindlichen Vertrauens und der innigsten Gemeinschaft mit Gott einzutreten, wird es als ein Werk der Versöhnung gefaßt. Folge des gestörten Verhältnisses der Menschen zu Gott war nämlich a) das Bewußtsein des göttlichen Mißfallens und Furcht vor der göttlichen Strafe (*ὀργὴ θεοῦ*), womit auch die Hoffnung der Seligkeit für den Menschen verloren ging; b) der Verlust der kindlichen Zuversicht, an deren Stelle jetzt eine sklavische Furcht getreten war. Im Bewußtsein seiner Entfremdung von Gott durch die Sünde konnte sich ihm der Mensch auch nicht mehr mit jenem kindlichen Vertrauen, welches von dem väterlichen Gotte alles

Gute erwartet, nähern, sondern Gott erschien dem schuldbewußten Menschen nur als feindlicher Gebieter, als strenger Rächer seines Abfalls und seiner Sündhaftigkeit. Das Wesen des Versöhnungswerkes mußte also darin bestehen, daß in dem sündigen Menschen das Bewußtsein geweckt wurde, er könne des göttlichen Wohlwollens wieder theilhaftig werden, er dürfe sich dem göttlichen Wesen wiederum mit kindlicher Zuversicht nähern, seine Entfremdung von Gott sei gehoben und die innigste Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen wiederhergestellt. Damit mußte dann aber auch die Furcht vor der göttlichen Strafe verschwinden, die Hoffnung von neuem aufleben und die Zukunft nach dem Tode in einem erfreulichern Lichte erscheinen, und Jesus, wiefern er ein solches Verhältniß der kindlichen Liebe zu Gott unter den Menschen herstellte, heißt der Vermittler (ὁ μεσίτης).

## §. 216.

### Das Werk der Erlösung insbesondere.

Das Erlösungswerk wird bezeichnet durch λύτρωσις, Luk. I, 68. Hebr. IX, 12., ἀπολύτρωσις, Röm. III, 24., auch σωτηρία (eigentlich Erhaltung) steht in dieser Bedeutung, Befreiung von einem Uebel, Erlösung, daher ὁ λόγος τῆς σωτηρίας, die Heilslehre, Apg. XIII, 26., und ὁδὸς σωτηρίας, Apg. XVI, 17. Ferner finden sich die Zeitwörter λυτροῦσθαι, 1 Petr. I, 18. Tit. II, 14., und σώζειν, Eph. II, 5. Christus selbst heißt in Beziehung auf die Erlösung der Weltheiland (σωτὴρ τοῦ κόσμου), 1 Joh. IV, 14. und ἀπολύτρωσις (für ἀπολυτρώτης, — Abstractum pro Concreto), 1 Kor. I, 30. Folgende einzelne Momente dienen zu näherer Bestimmung des im vorigen Paragraphen angegebenen Begriffs der Erlösung:

1) Die Menschen standen unter der Herrschaft des Satans und waren dem Reiche der Finsterniß anheim gefallen. Durch Christi Werk sind sie von dieser Herrschaft befreit und in das Reich des Lichtes versetzt worden. Denn dazu ist erschienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Satans zerstöre, 1 Joh. III, 8. vgl. Kol. I, 13. Apg. XXVI, 18. Eben dies wird dann auch angedeutet durch den Triumph über die

himmlischen Mächte, welchen Christus nach Kol. II, 15. davontrug. Die Herrschaft des Satans selbst wird Kol. I, 13. als eine Macht und Gewalt der Finsterniß (*τοῦ σκότους*) bezeichnet, in welchem bildlichen Ausdrucke sich die metaphorischen einer Macht und Gewalt des Irrthums, der Sünde und des Uebels vereinen. Insbesondere aber geht vom Satan auch die Herrschaft des Todes über die Menschen aus; er ist *ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου*, Hebr. II, 14. Daher wird mit der Zerstörung seines Reiches auch die Herrschaft des Todes über die Menschen vernichtet werden. Zu der Besiegung Satans ist indessen durch die Erscheinung Jesu auf Erden nur der Grund gelegt worden; der Kampf gegen ihn ist noch lange nicht vollendet. Denn noch zeigt er fortwährend sich wirksam bei denen, welche sich dem Christenthume widersetzen, den *υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*, Eph. II, 2. Die Christen haben zu jeder Zeit seinen Haß zu fürchten, 1 Petr. V, 8., und müssen stets gerüstet sein zum Kampfe gegen ihn, Eph. VI, 11. Diese Macht Satans wächst mit den letzten Zeiten des Reiches Christi auf Erden, der Kampf wird am lebhaftesten vor der Vollendung oder vor der Wiedererscheinung Christi, Offb. XII, 12., endigt aber bei der Erscheinung Christi mit einer völligen Ueberwindung Satans, welcher alsdann in die Hölle verstoßen wird, Offb. XX, 1 — 3.[38]) Diese ganze symbolische Darstellung des Erlösungsgeschäfts unter dem Bilde des Kampfes zweier Reiche um die Herrschaft hat ihren Grund in der theokratischen Auffassung der Anstalt Christi als eines göttlichen Staates oder Reiches. Nehmen wir diese theokratische Beimischung hinweg, so bleibt der Gedanke: Dem Werke Jesu ist es zuzuschreiben, daß Wahrheit, Tugend und Seligkeit unter den Menschen den Sieg davon tragen können über alle ihnen entgegen stehende feindliche Gewalt des Irrthums, der Sünde und des Uebels. Dieser Sieg aber setzt einen unaufhörlichen Kampf voraus, dessen Ende erst bei der Vollen-

[38) Die vollständige Ansicht des Apokalyptikers ist diese: Wenn Christus zur Eröffnung des messianischen Reiches erscheint, so kämpft er mit dem Satan, besiegt ihn und wirft ihn in die Hölle. Nun besteht das messianische Reich 1000 Jahre. Dann kommt Satan noch einmal los und beginnt einen Kampf; aber er wird abermals besiegt und auf immer gefesselt. Es beginnt eine neue Weltordnung. D. H.]

dung der Stiftung Jesu, mit welcher auch die Vollendung seines Werkes eintritt, statt finden kann. Das Erlösungswerk von dieser Seite betrachtet, erscheint also als ein noch unvollendetes in der Zeitlichkeit, welches erst in der Ewigkeit (in einem Zustande, auf welchen sich die Zeitbegriffe nicht übertragen lassen,) vollendet wird. — Was nun von diesem ersten Gesichtspunkte aus bildlich, symbolisch erscheint, das wird alsdann eigentlicher gefaßt, indem das Erlösungswerk

2) seinem Wesen nach gesetzt wird in eine Befreiung von dem Uebergewichte der Sinnlichkeit im Menschen und dem daraus sich bildenden Hange zum Sündigen. Der Zustand nämlich, in welchem der Mensch gegen sein besseres Wissen und Wollen den Antrieben der Sinnlichkeit unterliegt, wird gefaßt als ein Zustand der Knechtschaft oder Abhängigkeit (*δουλεία, δουλεύειν*), Röm. **VI, 12. 16—18. 20. 22. VII, 14.**, und wer darin sich befindet, der ist gleichsam unterthan einem Gesetze, welches die Sünde aufgestellt hat (*νόμος ἁμαρτίας*), Röm. **VII, 17. 23. 24.** Von dieser Tyrannei der Sünde, unter welcher der Mensch gefangen gehalten wurde, ist er aber befreit, gleichsam losgekauft worden durch Christum, der ein neues geistiges Gesetz (*νόμον τοῦ πνεύματος*) aufstellte, durch welches die Macht der Sünde gebrochen wurde, Röm. **VIII, 2.**, so daß die Menschen, von der Sünde befreit nun unter der Herrschaft der Tugend stehen, Röm. **VI, 18. 20.** Vgl. damit den Ausspruch Christi, Joh. **VIII, 31 — 36.** In dieser Beziehung ist dann das Wesen der Erlösung gegeben in einer Reinigung (*καθαρισμός*) von der Sünde. Christus ist erschienen, daß er sich das Volk des Eigenthums durch Reinigung weihe (*ἵνα καθαρίσῃ*), Tit. **II, 14.** vgl. 1 Joh. **I, 7 — 9.** — Die Erlösung umfaßt aber auch

3) die Befreiung von der Knechtschaft des Gesetzes. Christus erschien, um die, welche unter dem Gesetze standen, loszukaufen (*ἐξαγοράζειν*), und sie so zu einem kindlichen Verhältniß mit Gott (*υἱοθεσία*) zu führen, Gal. **IV, 5.** Das Gesetz nämlich, obwohl an sich gerecht, heilig und gut (*ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή*, Röm. **VII, 12.**, *ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν*, V. 14.), hatte mit der Erkenntniß der Sünde auch den Reiz zu derselben vermehrt,

V. 7—11., zugleich aber hatte es göttliche Strafe oder den Fluch (κατάρα) über die Uebertretung ausgesprochen; und da Alle das Gesetz übertreten hatten, Röm. III, 22—24., so waren auch alle Menschen dieser Strafe unterworfen, Gal. III, 10. Mit der Furcht vor der Strafe kann aber die Liebe und das kindliche Vertrauen zu Gott nicht bestehen, 1 Joh. IV, 18. Sollte also ein religiöses Verhältniß der Kindschaft hergestellt werden, so mußte a) eine Amnestie der vom Gesetze gedrohten Strafen eintreten. Diese bewirkte Christus, indem er selbst jene Strafen für die Menschen erduldete (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, Gal. III, 13.), und zwar durch seinen Tod am Kreuze. Dies wird Kol. II, 14. 15. bildlich angezeigt, wenn es heißt: Christus habe den Schuldschein (τὸ χειρόγραφον) des Gesetzes — nämlich die den Uebertreter der Strafe unterwerfenden Bestimmungen desselben — aufgehoben, indem er denselben an das Kreuz nagelte (προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ), d. h. er habe jenen Strafbestimmungen des Gesetzes die Kraft benommen durch seinen eigenen Tod am Kreuze. Wenn die Knechtschaft unter dem Gesetze für die Folge nicht wieder eintreten sollte, so mußte auch b) ein neuer Weg zur Erlangung des göttlichen Wohlgefallens geöffnet werden. Diesen zeigte Christus, indem er das Wohlwollen Gottes abhängig machte von der πίστις, dem kindlichen Vertrauen auf die göttliche verzeihende Güte, durch welches die Gesinnung gleichsam wiedergeboren wird; nicht aber von der Uebereinstimmung der äußeren Handlungen mit den Vorschriften des Gesetzes, welche niemals vollständig eintritt, Röm. I, 17. III, 21. 22. Gal. III, 11. 12. Eph. II, 8. 9. So entsteht ein neuer freier Dienst durch Veredelung der Gesinnung (ἐν καινότητι πνεύματος) statt des alten unfreien, welcher in der Beobachtung der geschriebenen Vorschrift bestand (παλαιότητι γράμματος), Röm. VII, 6. Das Verhältniß der Mitglieder des neuen Bundes zu denen des alten ist wie das der Freien zu den Sklaven, Gal. IV, 21—31., vgl. Kap. III, 23., oder wie das der mündigen Kinder zu den unmündigen, Gal. IV, 1—7. Da nun aber auf diese Weise auch die religiöse Verpflichtung zur Beobachtung eines positiven Gesetzes, welche bisher Heiden und Juden getrennt hatte, wegfiel, so wurde durch das Werk Christi

auch dieser Gegensatz aufgehoben und Juden und Heiden wurden zu Einer Gottesfamilie vereinigt, Eph. II, 13—19. Endlich umfaßt die Erlösung Christi auch

4) die Befreiung von der Sklaverei, in welcher die Macht und Gewalt des Todes die Menschen gefangen hielt. Der Apostel Paulus sucht dies besonders durchzuführen in dem Abschnitte Röm. V, 12—17., rgl. 1 Kor. XV, 21. 22. Hier stellt er Adam und Christum einander entgegen. Durch jenen kam der Tod über alle Menschen, durch diesen wurde die Befreiung vom Tode bewirkt. Durch den Abfall von Gott erlangt nämlich der Tod eine Bedeutung, die er an sich nicht hat; er erscheint jetzt dem sündigen Geschlecht als Strafe, da er an sich nur das Mittel sein sollte, um zu einem wahrhaften Sein, zur nähern Verbindung mit dem Vater zu gelangen, und heißt in dieser Beziehung, Röm. VI, 21. die letzte Frucht der Sünde (*τέλος ἐκείνων*, d. i. *καρπὸς τῶν δούλων τῆς ἁμαρτίας*). Daher ist denn auch mit der Befreiung von der Sünde die Befreiung vom Tode gegeben, V. 22. In gleichem Sinne nennt Paulus die Sünde den Stachel des Todes (*τὸ κέντρον τοῦ θανάτου*), 1 Kor. XV, 56., das, was den Tod herbeiführt, gleichsam heranstachelt. Die Bitterkeit des Todes verschwindet nun mit dem Erlösungswerke, und deshalb wird der Sieg Christi über den Tod 1 Kor. XV, 54—57. so erhaben gefeiert. Denn sobald wir mit Christo sterben, wie er der Sünde entsagen, so werden wir auch mit ihm leben, den Sieg über den Tod davon tragen, Röm. VI, 8—11. Auch dieser Zustand unter der Herrschaft des Todes wird als ein Zustand der Knechtschaft gefaßt, von welchem Loskaufung, Erlösung, nothwendig war. Die Furcht vor dem Tode war es, welche die Menschen gefangen hielt, und von dieser Gefangenschaft hat sie das Werk Christi befreit, Hebr. II, 14. So wird nun durch die Erlösung wieder ein ganz neuer Zustand des Menschen herbeigeführt, 2 Kor. V, 17., oder eine vollständige Erneuerung desselben. Dieses neue Verhältniß bezeichnen die Apostel seinem Wesen nach als einen Zustand der Freiheit (*ἐλευθερία*), 2 Kor. III, 17., als eine neue geistige Beschaffenheit (*καινότης πνεύματος*), Röm. VII, 6., als eine geistige, beseligen-

de Religions-Verfassung (*νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς*), Röm VIII, 2.

Fassen wir nochmals die Merkmale der Erlösung zusammen, so ergibt sich Folgendes. Was den Menschen seiner geistigen Freiheit und damit des ewigen, seligen Lebens beraubt, ist die Macht, welche die Herrschaft der Sinnlichkeit und ihre Folge die Sünde, welche der Wahn und Irrthum über ihn ausüben: Der störende Widerstreit, in welchem sich die Unvollkommenheit seiner Werke mit den Anforderungen des Gesetzes unaufhörlich befindet; und endlich die Furcht vor dem Tode als einer Auflösung des wirklichen Seins. Diese feindseligen Kräfte bilden vereinigt gleichsam ein Reich des Bösen, unter dessen Macht die Menschen vor Christo sich befanden. Durch das Werk Christi sollte der menschliche Geist von diesen Fesseln befreit, die Macht des sinnlichen Triebes, der Sünde und des Irrthums sollte gebrochen und die Ueberzeugung geweckt werden, daß Gott sich statt der Unvollkommenheit des Werkes den frommen Sinn und den guten Willen gefallen lasse, und daß der Tod nicht als Strafe, sondern als Uebergang zum wahrhaften Sein, zur Vereinigung mit Gott, aufzufassen sei. Inwiefern Jesus dies durch seine Lehre und sein Leben bewirkte, hat er die Menschen erlöset oder befreit aus einem Zustande der Abhängigkeit und in ein freies, geistiges Verhältniß versetzt.

## §. 217.

### Das Werk der Versöhnung insbesondere.

Wiefern das Werk Jesu als Versöhnung beschrieben wird, liegt das Wesen desselben gegeben in der Wiederherstellung der gestörten Gemeinschaft des Menschen mit dem göttlichen Wesen oder in einer Wiederherstellung des religiösen Friedens im menschlichen Gemüthe, so daß es sich wieder verbunden fühlt mit Gott, welchem es durch das Bewußtsein der Schuld und Strafwürdigkeit entfremdet war. Erlösung und Versöhnung unterscheiden sich demnach so, daß durch Erlösung die Entfernung alles desjenigen verstanden wird, was den Menschen von Gott entfremdet, durch Versöhnung dagegen die wirkliche Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit dem

göttlichen Wesen, die Wiedervereinigung des menschlichen Wesens mit dem göttlichen durch die Liebe bezeichnet wird. Der classische Ausdruck für Versöhnung ist *καταλλαγή* und das Verbum *καταλλάσσειν*, verändern, vertauschen, dann ein getrenntes Verhältniß umwandeln in ein Verhältniß der Gemeinschaft durch die Liebe; im religiösen Sinne die Wiederherstellung der durch die Sünde aufgehobenen Gemeinschaft der Menschen mit Gott, vgl. besonders Röm. V, 11. 2 Kor. V, 18. 19. Christus wird, wiefern er diese Gemeinschaft herstellt, der Vermittler (*ὁ μεσίτης*) genannt, 1 Tim. II, 5., und der Akt selbst durch *εἰρηνοποιεῖν* Frieden bewirken bezeichnet, Kol. I, 20., denn das Wesen der Versöhnung besteht darin, daß wir Frieden haben mit Gott (*εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν*), Röm. V, 1. Um den Begriff richtig zu bestimmen, muß man zunächst seine negativen Merkmale festhalten:

1) Durch die Versöhnung erfolgt eine Veränderung im Zustande der Menschen, nicht aber eine Veränderung im göttlichen Wesen. Nicht Gott wurde mit den Menschen versöhnt, sondern der Mensch durch Christum mit Gott, 2 Kor. V, 18. 19.

2) Die Versöhnung erscheint durchgängig als ein Werk der göttlichen Liebe, nicht als ein Werk der göttlichen Gerechtigkeit, als ob diese durch Leistung einer Genugthuung für die Sünde zuvor habe befriedigt werden müssen, damit die Versöhnung folgen könne. In der Stelle Röm. III, 25., welche man für jene verwerfliche Vorstellung benutzte, ist *δικαιοσύνη θεοῦ*, wie fast immer in diesem Briefe, die göttliche Güte, das göttliche Wohlwollen, welches sich in der Vergebung der Sünden äußert. *Δικαιοσύνη* nämlich bezeichnet, wie צְדָקָה, nicht blos Gerechtigkeit, sondern auch Güte, Huld, Wohlwollen, und bei Paulus insonderheit das göttliche Wohlwollen, nach welchem Gott den durch die *πίστις*, den frommen vertrauensvollen Sinn, gebesserten Sünder so behandelt, als ob er nicht gesündigt hätte, als ob er *δίκαιος* wäre. Vgl. Röm. I, 17. III, 21. 22. 25. Der Act selbst, durch welchen ihn Gott für einen *δίκαιος* erklärt, wird *δικαίωσις*, Gerechtsprechung oder Rechtfertigung genannt, *iustificatio*, in der Kirchensprache fast so viel als Be-

gnadigung, vgl. Röm. V, 18. Das Verbum *δικαιοῦν* (הִצְדִּיק), Röm. V, 1 — 3., wird V. 19. vom Paulus selbst erklärt durch *δίκαιον καθιστάναι*, als einen Gerechten darstellen oder sich gefallen lassen.

Unter positiven Merkmalen gefaßt, besteht aber das Wesen der Versöhnung oder die Veränderung selbst, welche in dem Menschen durch die Versöhnung bewirkt wird,

1) in einer Befreiung des Gewissens von dem Gefühle der Schuld und Strafwürdigkeit. Das Blut Jesu Christi reinigt das Gewissen (*τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καθαρίζει τὴν συνείδησιν ἡμῶν*), Hebr. IX, 14., auch das böse Gewissen (*συνείδησιν πονηράν*), Hebr. X, 22. Die innere Stimme, welche den Menschen anklagte wegen seiner Sünden, verstummt, sobald er der Versöhnung theilhaftig geworden ist, er wird befreit von den Anklagen des eigenen Selbst.

2) in dem Bewußtsein, daß auch Gott die Sünde vergeben habe, oder in der Aneignung der Gewißheit von der göttlichen Vergebung der Sünden (*πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων*), oder in der Ueberzeugung, daß das göttliche Mißfallen, welches die Folge der begangenen Sünden sein mußte, aufgehört habe. Diese Vergebung der Sünden bezieht sich auf die früher begangenen (*τὰ προγεγονότα ἁμαρτήματα*), Röm. III, 25., oder auf die in der frühern Religionsverfassung (*τὰς ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεις*) begangenen Sünden, Hebr. IX, 15. Denn es wird vorausgesetzt, daß der durch Christum zu einem neuen Leben Wiedergeborne nicht ferner sündigen werde, Röm. VI. 1 Kor. VI, 11 ff., und daß für die, welche, nachdem sie die Wahrheit erkannt haben, noch von freien Stücken sündigen, keine weitere Sühne vorhanden sei, Hebr. X, 26. Zugleich aber wird gelehrt, daß, wenn der Christ bei dem redlichen Streben, sich vor der Sünde zu hüten, dennoch aus Schwachheit in Sünde verfalle, er einen Anwalt (*παράκλητον*) an Christo habe, welcher ihm ferner Verzeihung für seine Sünden bei Gott auswirke, 1 Joh. II, 1.

3) in der Befreiung von dem Zorne Gottes (*ὀργὴ θεοῦ*), oder von den göttlichen Strafen, welche als ein Ausdruck des göttlichen Mißfallens zu betrachten sind, Röm. V, 9., vgl. Kap. I, 18. 1 Thess. I, 10. V, 9. Der durch das fromme

kindliche Vertrauen Versöhnte ist auch nach Gottes Urtheil nicht mehr verdammungswürdig, Röm. VIII, 1. 33.

4) Die Wirkung der Versöhnung ist die Wiederherstellung einer innigen Gemeinschaft mit Gott oder einer innigen Verbindung mit demselben. Dies wird so ausgedrückt: wir haben durch die Rechtfertigung den freien Zutritt (*προσαγωγήν*) zu Gott erhalten, Röm. V, 2. Eph. II, 18. 1 Petr. III, 18. Dem uneigentlichen Ausdrucke liegt das Bild eines Monarchen zu Grunde, bei welchem der freie Zutritt Zeichen seiner Gnade ist. Durch diese Gemeinschaft und Verbindung mit Gott wird alsdann aber auch eine freie, offene Zuversicht (*παῤῥησία*) gegeben, welche Alles Gute von der göttlichen Liebe erwartet, Eph. III, 12. Hebr. IV, 16. X, 19. 35. Diese *παῤῥησία* erwähnt besonders Johannes oft. Sie hat bei ihm ihren Grund in der Befreiung des Gemüths von dem Bewußtsein der Schuld, 1 Joh. III, 21. Sie spricht sich aus in der vollkommensten Liebe zu Gott, 1 Joh. IV, 17. 18., in der Zuversicht, daß Gott unsere Bitten hören werde, Kap. V, 14., und in der freudigen Erwartung der Wiederkunft des Herrn, Kap. II, 28. Daher wird denn auch das Verhältniß der Versöhnten zum göttlichen Wesen bezeichnet als *υἱοθεσία* Kindschaft. Sie sind zu Gott wiederum in dasselbe Verhältniß eingetreten, als wenn Gott sie zu seinen Kindern angenommen hätte. Sie haben durch den Glauben an Christum das Recht erhalten, Kinder Gottes zu sein, Joh. I, 12. Sie genießen als solche die Liebe des Vaters, 1 Joh. III, 1., und die Hoffnung auf den Besitz des väterlichen Gutes, der ewigen Seligkeit, 1 Joh. III, 2. Gal. IV, 7. Röm. VIII, 17. 1 Petr. III, 7. In den drei letzten Stellen heißen die Christen, wiefern sie nach Kindesrecht zur Theilnahme am väterlichen Gute gelangen, Erben (*κληρόνομοι*) Gottes und Christi, — ein Ausdruck, den man natürlich nicht weiter pressen darf. Mit diesem Verhältnisse bildet sich dann auch ein neuer religiöser Sinn, der kindliche Geist (*πνεῦμα υἱοθεσίας*), der Geist kindlicher Zuversicht und ruhigen Vertrauens auf den Vater bei ihnen aus, welcher dem Knechtssinne (*πνεύματι δουλείας*), wie er in dem früheren Verhältnisse statt fand, entgegengestellt wird, Röm. VIII, 14—17. Gal. IV, 5—7. Aber zugleich wird durch das

neue Verhältniß auch die sittliche Verpflichtung gegeben, dem Vater in der Heiligkeit ähnlich zu werden und nachzueifern. Wer die Tugend nicht übt, der ist kein Kind Gottes, 1 Joh. III, 10. Die Kinder Gottes müssen ihrem Vater nacheifern (γίνεσθε μιμηταὶ τοῦ θεοῦ), Eph. V, 1. Sie müssen lauter und untadelig erscheinen unter einem verkehrten Geschlechte, wie Lichter leuchten in der Welt, Phil. II, 15., und den göttlichen Befehlen nachkommen, ὡς τέκνα ὑπακοῆς, 1 Petr. I, 14. Vermittelst dieser Kindschaft treten die Versöhnten endlich in ein brüderliches Verhältniß mit Christus, dem Sohne Gottes. Er ist der Erstgeborne unter vielen Brüdern (πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς), Röm. VIII, 29. Er, der Weihende, und die Geweihten stammen von Einem Vater, Hebr. II, 11. Daher nehmen sie denn auch Antheil an dem Erbe Christi oder an seiner Seligkeit und Herrlichkeit, Röm. VIII, 17.

5) Seinem Umfange nach ist das Werk der Versöhnung ein allgemeines, durch welches die Gemeinschaft aller Geisterwesen mit dem göttlichen wiederum soll hergestellt werden. Christus will alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden (τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) friedlich vereinen (εἰρηνοποιεῖν), so daß sie unter Einem Oberhaupte verbunden werden (ἀνακεφαλαιοῦσθαι), Kol. I, 20. Eph. I, 10. Ja nach Röm. VIII, 18—23. scheint Paulus diese Wirkungen auch über die gesammte leblose Natur ausdehnen zu wollen, welche, da sie jetzt unter dem harten Gebote der Vergänglichkeit (τῇ ματαιότητι) seufzt, dereinst zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes gelangen wird. Mit der Vollendung des Werkes der Versöhnung, hofft er, werde die gesammte Creatur eine neue Gestalt gewinnen, das hinfällige, vergängliche, scheinbare und wesenlose Sein werde sich verklären in ein ewiges, wahrhaftes Sein und Wesen.

Dies möchten die Hauptpunkte sein, unter welchen das Werk der Erlösung und Versöhnung im N. T. zusammengefaßt wird. Wir müssen nun zunächst sehen, was über die Ausführung desselben durch Christum gelehrt wird.

# Sechstes Hauptstück.

## Vollbringung des messianischen Werkes durch Jesum.

### §. 218.

#### Beziehung der Lehrthätigkeit Jesu auf sein messianisches Werk.

Die Ausführung des messianischen Werkes durch Christum wird nach den Aposteln bedingt durch seine Verkündigung einer göttlichen und beseligenden Lehre, durch sein heiliges Leben und Leiden, durch seine Auferstehung und durch eine fortwährende Thätigkeit desselben in seinem erhöheten Zustande.

Die Lehre, welche Jesus vortrug, war eine Lehre der Wahrheit, Kol. I, 5., aber auch zugleich eine Lehre des Heils (*λόγος τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας*), Eph. I, 13. Sie machte nämlich das Wesen der Gottheit zuerst auf eine solche Weise bekannt, wie der Mensch dasselbe auffassen muß, wenn er durch frommes, kindliches Vertrauen zur Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen und zum ewigen seligen Leben gelangen will. Daher wird ihr auch eine göttliche Kraft zur Seligkeit (*δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν*) beigelegt, Röm. I, 16. vgl. 1 Kor. I, 24. (*Χριστὸς δύναμις θεοῦ*, wo *Χριστός* so viel als *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ, τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ*). In dieser Beziehung wird die Lehre Jesu, durch welche das göttliche Wohlwollen (*χάρις*) und die reine Wahrheit (*ἀλήθεια*) gegeben wurde, entgegengesetzt dem Gesetze, durch welches das göttliche Wesen seiner Gnade und Wahrheit nach nicht vollständig erkannt werden konnte, Joh. I, 17. Die Anerkennung der Lehre Jesu ist daher auch eine Anerkennung der Wahrheit (*ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας*), Hebr. X, 26., und zwar einer Wahrheit, welche zur Gottseligkeit hinführt (*τῆς κατ' εὐσέβειαν*) Tit. I, 1. Gott aber will, daß alle Menschen zur Anerkennung dieser Wahrheit gelangen sollen, um dadurch beseligt zu werden (*σωθῆναι*), 1 Tim. II, 4. Röm. X. XI. Als die nächste heilbringende Wirkung der beseligenden Lehren Jesu

auf das Gemüth derer, welchen sie verkündigt werden, stellt sich die Erleuchtung (ὁ φωτισμὸς τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ) dar, 2 Kor. IV, 4., womit eben so wohl eine Aufklärung des Verstandes als eine Veredlung des Herzens bezeichnet wird. In der letzteren sittlichen Beziehung heißt es von den Christen: ihr seid Licht (φῶς für πεφωτισμένοι, Erleuchtete,) durch den Herrn, Eph. V, 8., d. h. nach dem Zusammenhange, es lebt in euch ein reiner sittlicher Geist. Ebenso 1 Petr. II, 9.: Gott berief euch zu seinem wunderbaren Lichte (εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς), damit ihr seine Tugenden verkündigtet — seine herrlichen Eigenschaften preisen möchtet. Φῶς bezeichnet hier im Gegensatze von σκότος sowohl die intellectuellen als sittlichen Vorzüge der Christen. Gott, will Petrus sagen, befreite euch durch die Lehre seines Sohnes von der Finsterniß, der Unwissenheit und Sünde, und führte euch zu dem Lichte der Wahrheit und Tugend. Wenn daher die Christen Söhne des Lichts (υἱοὶ φωτός) und Söhne des Tages (υἱοὶ ἡμέρας) genannt werden, 1 Thess. V, 5., so soll damit sowohl eine größere geistige Aufklärung, als auch eine größere Stärke der guten Gesinnung angezeigt werden, obwohl der letztere Begriff in dem Bilde vorherrscht, Röm. XIII, 11—14. Eph. V, 8—14. Eben dies wird nach einer andern Wendung des Bildes angedeutet, wenn ihnen ein Antheil an dem Besitze der Heiligen im Lichte (μερὶς τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί) beigemessen wird, Kol. I, 12. Das Evangelium Jesu fassen also die Apostel auf als Wahrheit, Heil und Licht, seine Verbreitung als die Bedingung zur Ausführung der Heilsanstalt, Röm. X, 14. 15. Die Menschen konnten nur durch Erleuchtung zur Seligkeit geführt werden: Jesus mußte lehren, als Lehrer wirksam sein, um sein Werk auszuführen.

## §. 219.

### Beziehung des heiligen Lebens und Leidens Jesu auf die Vollführung des messianischen Werkes.

Damit das neue Verhältniß der Menschen zu Gott eintreten könne, mußte der Sohn Gottes selbst die durch das fromme kindliche Vertrauen auf Gott vorgezeichnete Bahn un-

ter den härtesten und schwersten Prüfungen durchlaufen. Er selbst mußte sich denen, welche er erlösen nnd versöhnen wollte, als der Vorläufer, als der Anfänger und Vollender des frommen kindlichen Vertrauens (ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής, Hebr. XII, 2.) unter allen, und besonders auch unter solchen Lebensverhältnissen darstellen, durch welche ein frommes Vertrauen auf Gott am leichtesten erschüttert wird und verschwindet. Er mußte, als der Führer zum Heile (ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας) selbst den Weg voraufgehen, auf welchem die Seinigen ihm nachfolgen sollten, oder durch Leiden zur Vollendung geführt werden (τελειῶσαι), Hebr. II, 10. Durch die Gesinnung, welche er in seinem ganzen Leben ausdrückte, gab er den Seinigen ein Muster der Denkart, welche zum Heile führt. Es war der Geist der vollendetsten Unterwerfung des eigenen Willens unter den göttlichen, der Geist der Demuth, der Selbstentsagung und des Gehorsams bis zum Tode, wodurch er den Seinen auf dem Wege zum Heile vorleuchtete, vgl. Phil. II, 5—8. Doch dieses Vorbild (ὑπόγραμμον) sollte er für die Christen vornämlich durch sein Leiden geben, 1 Petr. II, 21., nicht nur durch den göttlichen Geist der Liebe und Geduld, womit er dasselbe erduldete, V. 23., sondern auch durch die freiwillige Uebernahme desselben zum Heile der Brüder, durch welche seine Anhänger bestimmt werden müssen, ihr Leben mit gleicher Willigkeit für die Brüder hinzugeben, um zum Leben zu gelangen, 1 Joh. III, 16., vgl. Matth. X, 39. Das Leben Jesu im Ganzen wird also als ein Mittel zur Ausführung der Heilsanstalt betrachtet, indem sich in diesem göttlichen Leben für einen Jeden der Weg darstellt, welchen er selbst einzuschlagen hat, um sich die Wohlthaten der Heilsanstalt mit freudiger Gewißheit aneignen zu können. Aber in einem ganz besonderen Sinne wird die Ausführung dieses Werkes an den Tod Jesu geknüpft. Daß Jesus durch seinen Tod den Menschen das Heil erworben habe, ist Mittelpunkt und Hauptartikel der ganzen apostolischen Lehre, vornämlich aber der paulinischen. Unter den ersten und vornehmsten Artikeln (ἐν πρώτοις), sagt Paulus 1 Kor. XV, 3., habe ich euch mitgetheilt, was ich empfangen hatte, daß Christus, den Aussprüchen der Schriften gemäß, für unsere Sünden gestorben sei (ὅτι Χριστὸς ἀπέθα-

*νεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατα τὰς γραφάς*). Schon Jesus selbst hatte seinem Tode religiöse Beziehungen gegeben und ihn mit dem Zwecke seiner Erscheinung in eine genaue Verbindung gesetzt; von seinen Schülern wurden dieselben aber stärker hervorgehoben, weiter ausgeführt und zum Theil auch von neuen Seiten aufgefaßt. Folgende Gesichtspunkte lassen sich im Besonderen unterscheiden:

1) Durch seinen leidenvollen Tod zeigte Jesus an sich selbst die vollendetste Ueberwindung der Sinnlichkeit oder den vollständigen Sieg des Geistes über das widerstrebende Fleisch. Indem Gott seinen Sohn als Sündopfer (*περὶ ἁμαρτίας*) sandte, verurtheilte er die im Fleische wohnende Sünde (*κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*), Röm. **VIII, 3.** Indem er seinen Sohn einem leidenvollen Tode unterwarf, zeigte er an seinem Beispiele, daß die in der sinnlichen Begierde wohnende Sünde auch unter den größten Anfechtungen durch den Menschen könne überwunden werden, womit denn der Sünde gleichsam das Urtheil gesprochen und dem Sünder jede aus der Beschaffenheit seiner Natur hergenommene Rechtfertigung oder Entschuldigung entrissen war. Es war der große Willensentschluß (*θέλημα*), den göttlichen Geboten unter allen Umständen bereitwillig zu gehorchen, durch welchen Christus uns heiligte und sich selbst als ein wohlgefälliges Opfer Gott darbrachte, Hebr. **X, 9. 10.** Er brachte ein reines tadelloses Opfer dar vermöge des ewigen Geistes (*διὰ πνεύματος αἰωνίου*), d. i. der in ihm wohnenden göttlichen Gesinnung, um unser Gewissen zu reinigen von den todten Werken, d. h. um uns innerlich zu einer bessern Gesinnung zu erneuern, zu einem Dienste, wie er dem lebendigen Gotte angemessen ist, Hebr. **IX, 14.** Christus hat sich deshalb für uns aufgeopfert, damit er uns befreie von allen Arten der gesetzwidrigen Handlungsweise (*ἀπὸ πάσης ἀνομίας*) und sich ein angehöriges Volk weihe durch Reinigung (*καθαρίσῃ*), das nach guten Werken trachtet, Tit. **II, 14.**, oder Christus gab sich deshalb hin für seine Gemeinschaft, damit er sie heilige (*ἁγιάσῃ*) d. h. befreie von sittlichen Mängeln, *ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος*, Eph. **V, 25—27.**; oder damit er sie befreie von der gegenwärtigen bösen Welt (*ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ*), d. h. sie reinige von der herrschenden verdorbenen Denkart, Gal.

I, 4. Diese Wirkung des Todes Jesu erfolgt indessen nur, wenn ihm die Seinigen thätig nachstreben. Er starb deshalb, damit die Lebenden hinfort nicht sich selbst leben, sondern dem, welcher für sie gestorben ist, 2 Kor. V, 15. Dieses Nachstreben Christi in der Ueberwindung des Fleisches oder der Sinnlichkeit durch die im Menschen wohnende Gotteskraft oder den Geist wird bildlich angezeigt, wenn von den Christen gefordert wird, daß sie mit Christo begraben werden sollen, Röm. VI, 3 ff., oder daß auch sie ihr Fleisch kreuzigen sollen sammt seinen Lüsten und Begierden, Gal. V, 24. Der Sinn dieser Stellen ist: die Christen sollen die Forderungen der sinnlichen Lust, inwiefern sie dem göttlichen Willen zuwider ist, eben so vollständig durch geistige Kraft besiegen, als es von Christo geschah, da er freiwillig den härtesten Tod erduldete, aus Gehorsam gegen den göttlichen Willen und um eines höheren bleibenden Gutes, um des Heiles der Menschheit willen.

2) Durch seinen Tod befreite Jesus die Menschen von der Herrschaft des Gesetzes, indem er selbst unschuldig und für die Menschen den Fluch des Gesetzes erduldete, Gal. III, 13. Daher heißt es, daß er uns durch sein Fleisch (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ), durch die Dahingabe seines vergänglichen Leibes in den Tod befreit habe von dem Gesetze voll Vorschriften, Epl. II, 15., oder bildlich, daß er den Schuldschein des Gesetzes (το χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν) aus dem Wege geräumt habe, indem er ihn an das Kreuz nagelte (προσηλώσας τῷ σταυρῷ), Kol. II, 14. Das Gesetz hatte den Fluch ausgesprochen über alle seine Uebertreter, 5 Mos. XXVIII, 15 ff. Solcher Uebertretung war Jesus beschuldigt worden, weil er sich freimüthig über Vorschriften des Gesetzes hinwegsetzte und weil er sich fälschlich für den Gottessohn sollte ausgegeben, mithin einer Gotteslästerung schuldig gemacht haben [39]). In Folge dieser Anklagen hatte Jesus den Fluch des Gesetzes oder

[39]) Daß Paulus gemeint habe, Christus sei von dem Fluche des Gesetzes deshalb getroffen worden, weil er sich über das Gesetz hinweggesetzt — habe, dürfte zu bezweifeln sein. Wohl aber lehrt er, daß auf den Menschen der Fluch des Gesetzes lastete, weil sie demselben nicht Genüge leisteten, und daß Christus denselben freiwillig auf sich genommen, ohne ihn jedoch zu verdienen oder auch nur sich zugezogen zu haben. D. H.]

die im Gesetze angedrohten Strafen erdulden müssen. Diesen litt er aber unschuldig, denn den sittlichen Geist des Gesetzes hatte er nicht nur richtiger aufgefaßt, sondern ihm auch strengere Folge geleistet, als irgend ein anderer Israelit, wenn er gleich die äußeren Werke des Gesetzes nicht mit gleicher Aengstlichkeit beobachtet hatte. An Jesu Verurtheilung zeigte sich also auf eine anschauliche Weise, daß man in die größten Ungerechtigkeiten und Widersprüche verfalle, wenn man nach dem Buchstaben des Gesetzes und nicht nach dem sittlichen Geiste desselben urtheilen wolle. Dadurch aber wurde zugleich die Unzulänglichkeit eines nach dem Buchstaben und nach äußern Vorschriften den sittlichen Werth beurtheilenden Gesetzes auf das klarste dargethan. Die Christen starben dem Gesetze ab, wie ihm Jesus abgestorben war, Gal. **II, 19.** Es erhob sich eine neue Religion des Geistes, der heiligen Gesinnung, des freudigen Rechtthuns aus innerem Antriebe, Röm. **VII, 4—6.** Von Christo selbst wurde die Unterwerfung unter das Gesetz, die Befreiung von dem Gesetze bewirkt, Gal. **IV, 4. 5.** Die Christen sollen durch einen vollendeten Gehorsam gegen die göttlichen Gesetze zeigen, daß diese für sie nicht mehr Gesetze — ein äußerlich unfreiwillig auferlegter Zwang — sind, sondern eben die innere freiwillige Triebfeder der Handlungen, daß der eigene Geist schon, ohne daß ein Gesetz nöthig wäre, sie zum göttlichen Handeln triebe. Mit dieser Auflösung der Herrschaft des Gesetzes sank dann auch die Scheidewand (*τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ*), welche bisher zwischen dem Volke Gottes und den übrigen Völkern bestanden hatte; die Feindschaft (*ἡ ἔχθρα*), welche beide getrennt hatte, wurde vernichtet durch das Kreuz Christi, welches beide zu Einem neuen Menschen umbildete, Eph. **II, 14—16.** Das Kreuz des Herrn war nicht nur das religiöse Vereinigungszeichen für die Völker überhaupt, sondern von ihm ging auch eine ganz neue sittliche Schöpfung unter den Menschen aus.

3) Durch seinen Tod gab Jesus den Menschen die höchste Versicherung, das Siegel und Unterpfand der göttlichen Liebe, oder sie wurden durch seinen Tod des göttlichen Wohlwollens gewiß, — eine Gewißheit, in deren Erlangung eben das Wesen der Versöhnung besteht. Es heißt: daran haben wir die göttliche Liebe **erkannt** (*ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην*), daß Jesus

sein Leben für uns ließ, 1 Joh. III, 16. Dadurch bekräftigte Gott seine Liebe gegen uns (*συνίστησι τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός*), daß Christus für Unwürdige, welche noch Sünder waren, starb, Röm. V, 8. Diese Ueberzeugung von der Gewißheit der göttlichen Liebe, die uns durch den Tod Jesu geworden, spricht sich bei dem Apostel in dem lebhaftesten Gefühle aus: der seinen eigenen Sohn für uns hingab, wie sollte uns der mit ihm nicht Alles schenken ꝛc.! Röm. VIII, 31—39. Wenn Gott selbst den Besten unter den Menschen, den seinem Wesen am nächsten Verwandten, einen schmachvollen Tod erdulden ließ, weil er voraussah, welches Heil daraus der ganzen Menschheit erwachsen werde, wie groß muß seine Liebe für die Menschen sein!

## §. 220.

### Unmittelbar versöhnende Kraft des Todes Jesu oder der Tod Jesu als ein Opfertod für die Menschen.

Die Bewirkung der Versöhnung durch den Tod Jesu suchen die Apostel dadurch anschaulich zu machen, daß sie die Vorstellungen von der versöhnenden Kraft der Opfer aus dem levitischen Cultus auf denselben übertragen oder den Tod Jesu als einen Opfertod für die Menschheit darstellen. Um diese Vorstellung für jüdische Leser begründen zu können, mußte nun gezeigt werden:

1) daß Jesus die nach dem Gesetze erforderliche Beschaffenheit eines Sühnopfers gehabt habe. Wie das Opferthier untadelig in körperlicher Hinsicht sein mußte, so mußte Jesus unbefleckt in sittlicher Hinsicht sein, wenn er sich selbst der Gottheit als Opfer für die Sünde darbringen wollte. Er heißt daher ein untadeliges, unbeflecktes Opferlamm (*ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος*), 1 Petr. I, 19. Gott machte den zur Sünde (*ἁμαρτίαν ἐποίησεν*) d. i. zum Opfer für die Sünde, welcher keine Sünde kannte, sich keiner Sünde bewußt war, 2 Kor. V, 21.

2) mußte hervorgehoben werden, daß Christus den Tod nicht für sich selbst, sondern für Andere erduldet habe. Denn ein dargebrachtes Sühnopfer stirbt nicht für sich selbst, sondern zum Besten Anderer. Dies nun soll angezeigt werden, wenn

es von Christo heißt, daß er für unsere Sünden in den Tod gegeben sei (*παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*), Röm. IV, 25., oder als ein Opfer für die Sünden (*θυσία ὑπὲρ ἁμαρτιῶν*), Hebr. X, 12., gestorben für unsere Sünde (*ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*), 1 Kor. XV, 3., oder für uns Alle (*ὑπὲρ ἡμῶν πάντων*), Röm. VIII, 32., da wir noch Sünder waren (*ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν*), Röm. V, 8.

3) mußten die Bezeichnungen, welche unter den Juden für die gesetzlichen Sühnopfer üblich waren, übergetragen werden auf den Tod Jesu, wenn er gleichfalls als versöhnender Opfertod sollte gefaßt werden. Dies geschieht, wenn er bezeichnet wird als *ἁμαρτία*, 2 Kor. V, 21. vgl. Hebr. IX, 26. (so viel als *θυσία περὶ ἁμαρτίας*), nach dem hebräischen חַטָּאָה, Ps. XL, 7. Dahin gehören auch die auf Christus angewendeten Ausdrücke *ἱλασμός* und *ἱλαστήριον*. Christus ist das Sühnopfer (*ἱλασμός*) für unsere Sünden, 1 Joh. IV, 10., und für die Sünden der ganzen Welt, 1 Joh. II, 2.— *ἱλασμός* steht aber bei den LXX. für חַטָּאָה in dem Sinne Sündopfer, Ezech. XLIV, 27. Eben dieselbe Bedeutung hat auch *ἱλαστήριον* sc. *θῦμα*, wie Jesus Röm. III, 25. genannt wird (vgl. Josephus, de Maccabaeis §. 17.). Auf die Vorstellung von einem Sündopfer führt es auch, wenn geredet wird von einer Besprengung mit dem Blute Christi (*ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*), 1 Petr. I, 2. Denn diese Besprengung mit Blut war herrschender Ritus bei Sündopfern, 3 Mos. IV, 6. 17. In Bezug darauf wird Christus mit dem Hohenpriester des A. T. verglichen und selbst *ὁ ἀρχιερεὺς* genannt, Hebr. IX, 11—14. Die Aehnlichkeit liegt darin, daß, so wie der Hohepriester ein Opfer für die Versöhnung des ganzen Volkes darbrachte am großen Versöhnungsfeste, so auch Christus ein Opfer darbrachte für die Sünden aller Menschen; die Verschiedenheit aber darin, das a) der Hohepriester auch für seine eigenen Sünden das Sühnopfer darbrachte, Christus aber nur für fremde Sünden, und daß b) der Hohepriester nicht zugleich auch das Opfer war, Christus aber zugleich Opfer und Priester, indem er sich selbst als Opfer darbrachte.

4) Endlich mußte gezeigt werden, daß der Tod Jesu eine

wirklich versöhnende Kraft gehabt habe. Der Tod Jesu wird nämlich als das *ἀντίλυτρον* gefaßt, durch welches die Menschen von der Strafe der Sünde befreit und der göttlichen Huld gewiß geworden seien, 1 Tim. II, 6. Die *ἀπολύτρωσις* d. h. die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* haben wir durch den Tod Jesu (*διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*), Eph. I, 7. Sie wurde bewirkt nicht durch das Blut der Widder und Böcke, sondern durch sein eigenes Blut (*διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος*), Hebr. IX, 12., er trug die Sünde (*ἁμαρτίαν*) [40]) an seinem Leibe, 1 Petr. II, 24., und kaufte die Seinen los von derselben (*ἠγοράσθητε*), 1 Kor. VI, 20. VII, 23. Endlich führt der Brief an die Hebräer den Beweis, daß durch den Tod Jesu die Versöhnung vollkommener geleistet worden sei, als durch die Opfer des alten Bundes, welche die Versöhnung durch Christi Tod nur vorgebildet hätten, Hebr. VII, 11. 19. IX, 9—14. X, 4. 10.

Der Opfertod Jesu besteht also darin, daß Jesus den Tod unschuldig, für die Menschen, und zwar um sie zu versöhnen, erduldete. Die Art, wie die Versöhnung dadurch bewirkt wurde, fassen die Apostel diesen Opfervorstellungen gemäß. Die Sühnopfer führten nach der herrschenden Ansicht die Versöhnung dadurch herbei, daß die Schuld von dem Schuldigen übergetragen wird auf das Haupt des Sühnopfers und dieses nun stellvertretend die Strafe erduldet, welche den Schuldigen hätte treffen sollen (Vgl. §. 54.). Wenn also Jesus als Sühnopfer für die Sünden der Menschen starb, so hatte dies die Wirkung, als ob Alle gestorben wären oder den Tod als Strafe für die Sünden wirklich erduldet hätten, 2 Kor. V, 15. Sein Tod bewirkte die Aufhebung des Todes als Sündenstrafe, indem er ihn als solche statt der übrigen Menschen erduldete. Der Tod zwar wird nicht unmittelbar aufgehoben durch seinen eigenen Opfertod, wohl aber die sittliche Bedeutung als einer Strafe Gottes, welche er für den Sünder hatte. Dabei liegt nun allerdings die Vorstellung von einer Stellvertretung und einer Zurechnung ver-

40) *Ἁμαρτία* steht hier wohl für Sünden-Schuld oder Strafe, da Jesus nicht der Sünde selbst unterworfen war. Auch heißt *ἀναφέρειν τὴν ἁμαρτίαν τινός* im A. T. die Schuld Jemandes auf sich nehmen und tragen. Vgl. Jes. LIII, 12. auch Hebr. IX, 28.

mittelst der Stellvertretung zu Grunde. Man muß indeß doch festhalten, daß diese Vorstellung bei den damaligen Juden nicht nur, sondern auch bei den Völkern des Alterthums überhaupt sich am Opferdienste allgemein gebildet hatte, und daß sie nicht aufgehoben werden konnte, ohne daß mit ihr zugleich auch die Gewißheit von der Wirklichkeit der erlangten Versöhnung aufgehoben wurde. Die Apostel glaubten daher diese Vorstellung auch bei ihrer Auffassung der versöhnenden Kraft des Todes Jesu festhalten zu müssen, indem nur dadurch die Ueberzeugung von der Entbehrlichkeit aller andern Versöhnungsmittel konnte gesichert werden. Den praktisch nachtheiligen Folgen dieser Ansicht aber wurde dadurch vorgebeugt, daß die Versöhnung nicht unbedingt als Wirkung an den Tod Jesu angeknüpft wurde, sondern nur unter der Bedingung des frommen Vertrauens und der Sinnesänderung. Diese Bedingungen aber schließen, wie wir in der Folge sehen werden, überhaupt eine sittliche Umgestaltung des ganzen Lebens in sich, so daß demnach die Versöhnung immer bedingt erscheint durch die Wiedergeburt, wenn sie auch nicht eine unmittelbare, sondern nur eine mittelbare Folge derselben ist. Endlich darf auch nicht übersehen werden, daß mit der Vorstellung von einer Stellvertretung (substitutio) keineswegs auch die einer Genugthuung (satisfactio), welche die Apostel in Beziehung auf das Erlösungswerk überhaupt gar nicht kennen, gegeben ist. Auch wird diese Stellvertretung nicht in Beziehung gesetzt auf Gott, als ob dieser dadurch hätte versöhnt werden müssen, sondern nur auf die Menschen, welchen die Versöhnung nur dadurch angeeignet werden konnte, wenn ihnen gezeigt wurde, daß Jesus statt ihrer unschuldig den Tod der Sünder erduldete. Daß sie aber nur auf diese Weise versöhnt werden konnten, war eine Folge der herrschend gewordenen religiösen Denkart.

Der Tod Jesu wird aber nicht bloß als Sühnopfer, sondern auch als Bundesopfer betrachtet. Durch das Blut des Opferthieres wurden Bündnisse im Alterthume geweiht. Daher war auch der alte Bund des Gesetzes auf diese Art geweihet worden, 2 Mos. XXIV, 1—8., und der neue Bund (ἡ καινὴ διαθήκη) mußte auf analoge Weise durch den Tod Jesu die Weihe erhalten. Das Blut Jesu wird daher αἷμα διαθήκης αἰωνίου genannt, Hebr. XIII, 20., und von Jesu

heißt es, er sei durch seinen Tod der Vermittler des neuen Bündnisses (*διαθήκης καινῆς μεσίτης*) geworden, Hebr. IX, 15—20. vgl. Gal. III, 20. 1 Tim. II, 5—7., die neue Bestimmung des Verhältnisses der Menschen zu Gott hat durch Christi Tod ihre Weihe und Bestätigung erhalten. Dahin muß es auch gezogen werden, wenn sein Tod mit dem Opfer des Passahlammes verglichen wird, 1 Kor. V, 7. Denn dieses Opfer galt nicht als ein versöhnendes, sondern als Zeichen und Weihe des Bundes der Verschonung, welchen Gott mit den Israeliten abschloß, als er die Erstgeburt Aegyptens schlug. — In beiden Beziehungen nun wird die Wirkung des Todes Jesu als eine dauernde vorgestellt, so daß also das dargebrachte Opfer nicht braucht wiederholt zu werden, wie es mit den früheren Opfern der Fall war, Hebr. IX, 26. X, 12.; denn die Versöhnung hat eine ewige Gültigkeit (*λύτρωσις αἰωνία*), Hebr. IX, 12., und der durch Christi Opfertod geweihete Bund ist ein ewiger (*διαθήκη αἰώνιος*), Hebr. XIII, 20., wie ihn auch schon die Propheten gefaßt hatten (בְּרִית עוֹלָם), vgl. besonders Jer. XXXI, 31—34. im Gegensatze zu dem bloß temporären Bunde des Gesetzes.

Was aber endlich die Wirkungen selbst betrifft, welche von dem Tode Jesu abgeleitet werden, so finden wir Alles, was durch Jesum zum Besten der Menschen bewirkt werden sollte, an seinen Tod geknüpft, nämlich:

1) Die Erlösung im allgemeinen, *ἀπολύτρωσις*, Eph. I, 7. Hebr. IX, 15. oder *λύτρωσις*, Hebr. IX, 12.; sodann aber auch nach den einzelnen Merkmalen, unter welchen die Erlösung gedacht wird, nämlich: a) die Besiegung des Satan und seines Reiches. Durch seinen Tod machte er den unkräftig, welcher die Gewalt des Todes hatte, Hebr. II, 14.; durch sein Kreuz entkleidete er die höheren feindseligen Kräfte ihrer Gewalt, Kol. II, 14. 15. — b) die Befreiung von dem Tode als Strafe oder von der Todesfurcht, Hebr. II, 14. 15., und die Versetzung des Menschen in ein ewiges Leben mit ihm, Kol. I, 13. 1 Thess. IV, 14. V, 10. c) die Befreiung von der Herrschaft des Gesetzes, Kol. II, 14. d) die Befreiung von der Herrschaft der Sünde und Sinnlichkeit, Röm. VIII, 3. Hebr. IX, 26. Tit. II, 14.

2) Das Werk der Versöhnung im Allgemeinen, Röm. V, 10. Ebenso auch die einzelnen Theile, als: a) die Befreiung des Gewissens von dem Gefühle der Schuld, Hebr. IX, 14. b) die Wiedererlangung des göttlichen Wohlwollens, Aufhebung der Feindschaft, Röm. V, 10. c) die Erlassung der Strafen für die Sünde, Eph. I, 7., und d) der Act der göttlichen Begnadigung oder Rechtfertigung. Die Christen sind gerechtfertigt durch sein Blut (*δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*), Röm. V, 9. Durch Christum, welchen Gott zum Sühnopfer darstellte, sind sie unverdient begnadigt (*δικαιούμενοι δωρεάν*), Röm. III, 24. 25.

Dabei findet jedoch der Unterschied statt, daß das Werk der Erlösung immer in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Tode Jesu gebracht wird, das Werk der Versöhnung aber in einen mittelbaren. Die Wegräumung der Hindernisse, welche einem kindlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott entgegenstehen, hing nicht von dem Menschen ab, sie mußte durch Christum bewirkt werden. Damit nun aber durch diese Befreiung von jenen Hindernissen die Wirkung hervorgebracht und der Mensch wirklich versöhnt werde mit Gott, muß er die Erlösung benutzen, er muß sich mit Gott versöhnen lassen (*δεόμεθα —, καταλλάγητε τῷ θεῷ*), 2 Kor. V, 20. Was der Mensch nämlich hinzu bringen muß, um der Versöhnung theilhaftig zu werden, ist das durch den blutigen Tod Jesu zu weckende fromme Vertrauen (*πίστις ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*), Röm. III, 25., und die daraus fließende sittliche Erneuerung des Lebens, Röm. VI, 3 ff. Ohne jenes fromme Vertrauen ist die Erlösung für ihn nicht da, ohne die Wiedergeburt kann die Versöhnung in ihm nicht wirksam werden und die einzige Bedingung zum Heile in Christo ist das zur Wiedergeburt führende lebendige Vertrauen.

## §. 221.

### Ausführung des messianischen Werkes durch den zur Verherrlichung erhobenen Christ.

Die Verherrlichung Christi durch die Auferstehung und durch die Erhebung desselben zur Theilnahme an der göttlichen Macht und Majestät betrachten die Apostel als nothwendige

Bedingung zur Vollführung seines messianischen Werkes, für welches er in seinem verherrlichten Zustande fortwährend thätig ist. Daher werden dann auch die Wirkungen, welche man von dem Tode Jesu ableitet, eben so oft an die Auferstehung geknüpft; Gott erhöhte Christum, um sein Volk zur Sinnesänderung und Vergebung der Sünde zu führen, Apg. V, 31. Wir haben diesen Zusammenhang nach den einzelnen Stufen der Verherrlichung zu betrachten.

1) Die Auferstehung Jesu erfolgte, damit die, welche geistig mit ihm verbunden sind, gleichfalls zu einem neuen geistigen Leben durch Ueberwindung der Sünde und Sinnlichkeit gelangten. Christus wurde erweckt, damit die Christen mit ihm erweckt würden zu einem neuen Leben, Röm. VI, 4. Eph. II, 5. Kol. II, 12. 13., in welchem sie dem leben, der für sie gestorben und auferstanden ist, 2 Kor. V, 15., und nach dem Bessern, Göttlichen (τὰ ἄνω) hinstreben, Kol. III, 1.

2) werden die Sündenvergebung und Rechtfertigung an dieselbe angeknüpft. Wenn Christus nicht auferweckt worden ist, so seid ihr noch in euren Sünden, 1 Kor. XV, 17. Christus wurde erweckt um unserer Rechtfertigung willen (ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν), Röm. IV, 25. vgl. Kap. VIII, 34. Daher denn auch die σωτηρία, das σώζεσθαι, als Wirkung der Auferstehung betrachtet wird, Röm. V, 10. 1 Petr. III, 21., und der Zustand der Kindschaft. Gott erweckte Christum von den Todten, damit unser Zutrauen und unsere Hoffnung auf Gott gerichtet seien, 1 Petr. I, 21.

2) Die Auferstehung Jesu ist den Menschen Siegel und Unterpfand ihrer eigenen Auferstehung und des höheren Lebens, zu welchem sie durch Christum gelangen sollen. Gott hat uns wiedergeboren durch die Auferstehung Jesu von den Todten, zu einem ewigen unvergänglichen Erbe, welches aufbewahrt wird in dem Himmel, 1 Petr. I, 3. 4. Er hat uns mit Christo erweckt und neben ihn gesetzt in dem Himmel, Eph. II, 6., und wenn wir glauben, daß Christus gestorben und auferstanden ist, so müssen wir auch glauben, daß Gott die Schlummernden sowie ihn zu einem neuen Leben hervorführen werde, 1 Thess. IV, 14. Der Glaube an unsere Auferstehung und an die Thatsache der Auferstehung Christi hän-

gen so innig zusammen, daß der eine nicht bestehen kann ohne den andern. Ist Christus nicht auferstanden, so ist auch unsere Hoffnung der Auferstehung vergeblich, 1 Kor. XV, 16—20. Es ist dies die eigenthümliche Kraft und Bedeutung der Auferstehung Christi (*δύναμις τῆς ἀναστάσεως*), daß sie in uns die Hoffnung gründet, wir werden mit ihm zusammentreffen, ihm begegnen in der Auferstehung, Phil. III, 10. 11., als mit Christo in der Auferstehung Verbundene (*σύμφυτοι τῆς ἀναστάσεως*), Röm. VI, 5., indem wir mit ihm ebenso leben werden (*συζήσομεν αὐτῷ*), wie wir mit ihm sterben, Röm. VI, 8. 2 Tim. II, 11.

So bekommt also die Auferstehung als Bild eines neuen von Gott gewirkten Lebens eine reiche und mannichfache religiöse Bedeutung in dem Werke des Heils. Die vollendete Ausführung der Heilsanstalt aber ist mit ihr noch nicht gegeben, sondern diese soll herbeigeführt werden durch eine fortdauernde Wirsamkeit des verherrlichten zur Rechten Gottes erhöheten Christus für diesen erhabenen Zweck. Bildlich wird dies dargestellt als eine Intercession, Vermittelung oder Verwendung für die sündigen Menschen bei Gott, durch welche sich Christus auch in seiner Verherrlichung unaufhörlich für die Versöhnung derselben wirksam zeigt. Christus, welcher zur Rechten Gottes, verwendet sich dort für uns (*ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*), Röm. VIII, 34. Er lebt ewig, um sich für uns verwenden zu können (*εἰς τὸ ἐντυγχάνειν*), Hebr. VII, 25. Wir haben, wenn wir sündigen, fortwährend an ihm einen Anwalt (*παράκλητον*) bei dem Vater, 1 Joh. II, 1. In allen diesen bildlichen Ausdrucksweisen liegt der allgemeine Gedanke gegeben, daß die Heilsanstalt nicht betrachtet werden dürfe als ein Werk, dessen Ausführung blos an die zeitliche Erscheinung Christi geknüpft gewesen und mit derselben abgeschlossen worden sei, sondern daß dasselbe vielmehr, wie es aus einem ewigen Rathschlusse Gottes hervorging, also auch seiner Ausführung nach als ein ewiges Werk betrachtet werden müsse, welches sich unter keinen durch die Zeit gegebenen Beschränkungen denken lasse.

# Vierter Abschnitt.

## Das Reich Christi nach seinem Hervortreten in der gegenwärtigen Zeit.

### Erstes Hauptstück.

### Bedingungen der Theilnahme am Reiche Christi.

### §. 222.

#### Aufhebung der früheren Bedingungen für die Theilnahme an der Theokratie.

Die alte Theokratie war auf die Juden beschränkt und die Bedingung zur Theilnahme an ihren Vorzügen war die Annahme der Beschneidung und die Unterwerfung unter die Vorschriften des Gesetzes. Die neue Theokratie dagegen sollte sich nach den Absichten Jesu über alle Völker erstrecken und die Bedingungen für die Theilnahme an ihren Vorzügen sollten Sinnesänderung und frommes Gottvertrauen sein (§. 160.). Den Aposteln wurde es anfangs schwer, sich in diesen großen und allgemeinen Plan des Gottesreiches zu finden. Eine besondere göttliche Offenbarung war nöthig, um den Petrus zur Aufnahme der ersten Heiden zu bewegen, Apg. X. XI, 1—17., und alsdann kostete es doch wieder neuen Kampf, bis die Apostel die Ueberzeugung gewannen, daß solche bekehrte Heiden nicht gebunden seien an die Vorschriften des Gesetzes. Keiner faßte diesen großen Plan wärmer und lebendiger auf, als Paulus. Er lehrt, daß durch Christus die Trennung, welche zwischen Juden und Heiden bestand, völlig aufgehoben sei, Eph. II, 13—19. Kol. I, 20—22., daß der Unterschied von Juden und Heiden im Christenthume wegfalle, Gal. III, 28. vgl. Kol. III, 11., daß es nur Einen Gott gebe für Juden und Heiden, Röm. III, 30., und daß Gott alle Menschen beseligen wolle, 1 Tim. II, 4. Aus eben diesem Grunde hob er es so stark hervor, daß die Theilnahme am Heile nicht abhange von den Werken drs Gesetzes, sondern von dem Jesu Christo geschenkten frommen Vertrauen. In-

dessen ist er überzeugt, daß die prophetischen Aussprüche, welche den Juden die Theilnahme an dem neuen Gottesreiche zusichern, gleichfalls noch dereinst ihre volle Bedeutung erhalten würden, und er hofft daher, daß dereinst auch das Volk der Juden sich hinwenden werde zu dem erschienenen Christ, Röm. **XI, 25—27.** Auch Johannes lehrt, daß Jesus der allgemeine Weltheiland (*σωτὴρ τοῦ κόσμου*), **1 Joh. IV, 14.**, und für die Sünden der ganzen Welt gestorben sei, **1 Joh. II, 2.** Als wesentliche Bedingungen aber für die Theilnahme am Reiche Christi werden auch **Apg. XX, 21.** die Sinnesänderung und das fromme Vertrauen von dem Apostel Paulus festgestellt.

## §. 223.

### Die Sinnesänderung als Bedingung der Theilnahme am Reiche Christi.

Die Sinnesänderung (*μετάνοια*), welche Jesus forderte, sollte bestehen in einer durchgängigen Umgestaltung der ganzen bisherigen Denkart, und er hatte sie daher mit einer neuen Geburt verglichen. Dieses Bild halten auch die Apostel fest, um das Durchgreifende dieser Veränderung anzudeuten. So **1 Petr. I, 23.** wo die Christen geschildert werden als Wiedergeborne (*ἀναγεγεννημένοι*) durch das Wort des lebendigen Gottes. Oefter noch heißt es bei Johannes, daß die Christen aus Gott seien geboren worden (*ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*), **Joh. I, 13. 1 Joh. III, 9. IV, 7.** Paulus bezeichnet die frühere fehlerhafte Denkart, welche durch die Sinnesänderung aufhören soll, als den alten Menschen (*τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον*), die neue gebesserte Denkart dagegen, welche mit der Sinnesänderung eintritt, als den neuen Menschen (*τὸν καινὸν, τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον ἄνθρωπον*), und die Veränderung selbst als ein Ausziehen des alten und ein Anziehen des neuen Menschen, **Eph. IV, 22—24. Kol. III, 9. 10.** Auch betrachtet er diese Umänderung als eine Schöpfung, durch welche ein neues Geschöpf (*καινὴ κτίσις*) hervorgebracht, **2 Kor. V, 17. Gal. VI, 15.**, und welche von Gott durch Jesum Christum bewirkt werde, **Eph. III, 9.**, vgl. **Kap. II, 10.** Wenn er dieselbe eine Beschneidung

des Herzens (περιτομη καρδίας), Röm. II, 29., oder eine nicht mit Händen verrichtete Beschneidung (περιτομη ἀχειροποίητος) nennt, Kol. II, 11., so will er mit diesen von den Propheten entlehnten Formeln andeuten, daß eine innerliche sittliche Umänderung, die Ablegung der sinnlichen Lüste, in dem neuen Bunde die Stelle der äußerlichen, am Körper geschehenen Veränderung, der Beschneidung oder Ablegung der Vorhaut einnehmen müsse. Dann wird aber auch die Sache selbst eigentlicher bezeichnet als Sinnesänderung. Eine solche fordert Petrus gleich bei der ersten Bekehrungsrede als die Bedingung für die Aufnahme, Apg. II, 37. 38. Ebenso auch Paulus Apg. XX, 21. XXVI, 20. Das Wesen dieser Sinnesänderung besteht in der Losreißung des Sinnes von der Befangenheit desselben durch äußere Güter und Verhältnisse, Gal. III, 28. VI, 15., und in einer Befreiung von den sündlichen Neigungen und Begierden oder in einem Ertödten derselben, Gal. V, 24., welches als ein Sterben mit Christo bildlich dargestellt wird, Röm. VI, 3. 4. Mit dieser Sinnesänderung bildet sich dann ein neues Leben (καινότης ζωῆς), Röm. VI, 4., dessen Entstehung mit der Auferstehung Christi verglichen, Kol. III, 1., oder als ein Wiederbelebtwerden mit Christo geschildert wird, Eph. II, 5. Dieses neue Leben ist ganz dem Dienste des für das Wohl der Menschheit Gestorbenen und Auferstandenen gewidmet, 2 Kor. V, 15., und wird geführt nach einem neuen geistigen Gesetze, Röm. VIII, 2. Die desselben theilhaftig Gewordenen erstreben die höhern Güter (τὰ ἄνω), Kol. III, 1., und sind frei von der Herrschaft der Sünde, Röm. VI, 14. Denn wer aus Gott geboren worden, der sündigt nicht, 1 Joh. III, 6. 9., und nur die Reinen und Heiligen können Theil nehmen am Reiche Gottes, nicht aber die Lasterhaften und Sünder, Gal. V, 21. Dieser Sinnesänderung muß Schmerz über die Sünde (λύπη) voraufgehen, 2 Kor. VII, 9. 10., und sie soll ihre Echtheit durch ihrer würdige Werke (ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα) an den Tag legen, Apg. XXVI, 20. Das Wesen dieses neuen Lebens faßt Paulus von einer dreifachen Seite, als Glaube (πίστις), Liebe (ἀγάπη) und Hoffnung (ἐλπίς), so jedoch, daß die Liebe die Wurzel und Seele des Ganzen ist (μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη), 1 Kor.

XIII, 13. (vgl. dieselbe dreifache Unterscheidung, 1 Thess. I, 3. V, 8.) Denn die Liebe ist göttlichen Ursprungs und jeder, welcher liebt, ist aus Gott geboren worden, 1 Joh. IV, 7. Daher denn auch in der Liebe das ganze göttliche Gesetz zusammengefaßt wird (*πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη*), Röm. XIII, 8. 10. Gal. V, 14.

## §. 224.

### Die πίστις als zweite Bedingung der Theilnahme am Reiche Christi.

Obwohl alle Apostel darin überein kommen, daß die *πίστις* die Bedingung sei zum Heile in Christo, so wird dieselbe doch bei ihnen in verschiedenen Beziehungen gefaßt und es ist nothwendig ihre einzelnen Lehrarten zu unterscheiden. Wir sondern daher:

### I. Die johanneische Lehre.

Bei Johannes hat die *πίστις* immer zum Objecte den Satz: daß Jesus der *Χριστός* oder der *υἱὸς θεοῦ* sei, als: *ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* Joh. XX, 31. *πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς κτλ.* 1 Joh. V, 1. vgl. V. 5., *πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* V. 10., *πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1 Joh. III, 23., *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* 1 Joh. V, 13. vgl. Joh. I, 12. Dasselbe wird aber auch ausgedrückt durch *ὁμολογεῖν ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* 1 Joh. IV, 15., vgl. Kap. IV, 2. II, 23. 2 Joh. 7., dessen Gegensatz ist *ἀρνεῖσθαι ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός* 1 Joh. II, 22., oder *μὴ ὁμολογεῖν τὸν Ἰησοῦν*, oder nach einer andern Lesart, *λύειν τὸν Ἰησοῦν*, Kap. IV, 3. Das Wesen der *πίστις* besteht also nach Johannes in der Anerkenntniß, daß Jesus sei der Sohn Gottes oder der verheißene Retter der Menschheit. Eben daher liegt in ihr denn auch zugleich eine Anerkennung der göttlichen Liebe gegeben, welche sich in der Sendung eines solchen Retters offenbarte: *ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν*, 1 Joh. IV, 16. Wer nun von dieser Liebe

Gottes überzeugt ist, der ist sich auch seines kindlichen Verhältnisses zu Gott bewußt geworden. Das Aufgehen dieses Bewußtseins in dem Gemüthe ist aber gleichsam eine neue Zeugung aus Gott. Daher heißt es Joh. **I, 12. 13.**, Christus gab Allen, die ihn als Christ erkennen, auf seinen Namen glauben, die Macht, Gottes Kinder zu werden (*ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι*). Die Kinder Gottes aber werden sie nach V. 13. nicht durch eine leibliche, irdische Zeugung, sondern durch eine Zeugung aus Gott (*ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*), vgl. 1 Joh. **V, 1.**, *πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.* Mit diesem Bewußtsein tritt aber der Mensch sofort auch ein in das ewige selige Leben (*ζωὴ αἰώνιος*); denn wer sich als Kind Gottes fühlt, der findet das Leben nicht mehr in dem vergänglichen Wesen, der Welt (*ὁ κόσμος*), sondern in dem ewigen Wesen, welchem er sich verwandt fühlt. Mit diesem frommen Vertrauen, daß Gott unser Vater sei, ist dann der Sieg gegeben, welcher die Welt überwunden hat (*αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν*), 1 Joh. **V, 4. 5.**, und nur wer Christum als solchen anerkennt, hat das ewige Leben *ταῦτα γέγραπται — ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, 1 Joh. **XX, 31.**, *ζωὴν αἰώνιον ἔχετε οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, 1 Joh. **V, 13.** Jene Anerkennung selbst aber hat ihren Grund in dem göttlichen Zeugnisse (*μαρτυρία τοῦ θεοῦ*), durch welches Jesus für den Sohn Gottes ist erklärt worden, so daß also, wer den Sohn Gottes anerkennt, das göttliche Zeugniß in sich aufnimmt (*ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ*), der diese Anerkennung Verweigernde aber auch Gotte selbst den Glauben versagt und ihn zu einem Lügner macht, 1 Joh. **V, 10.** Worin aber dieses Zeugniß bestehe, zeigt 1 Joh. **V, 6 — 9.**, welche Stelle schon §. 209. erläutert wurde. Demnach können wir die johanneische Auffassung der *πίστις* unter folgende Punkte vereinigen:

1) Die *πίστις* besteht in der Anerkennung der göttlichen Sendung Jesu zum Heile der Menschen, durch welche sich die göttliche Liebe offenbarte.

2) Diese Anerkennung hat ihren Grund in einem gött-

lichen Zeugnisse für Christum, durch welches er zum Gottessohne erklärt wurde, und stützt sich also auf die göttliche Wahrhaftigkeit, die glaubwürdigste aller Aussagen.

3) Ihre Wirkung ist, daß der Mensch sich der Liebe Gottes und seines kindlichen Verhältnisses zu Gott bewußt werde, durch welches Bewußtsein er zum Kinde Gottes, zu einem aus Gott Erzeugten wird.

4) Das Kind Gottes, des göttlichen Wesens theilhaftig, gehört nicht mehr dem vergänglichen Wesen (der Welt) an, sondern hat die Vergänglichkeit überwunden und ist in das ewige, selige Leben eingetreten.

## II. Die paulinische Lehre.

Bei Paulus und Lukas steht *πίστις* öfters unbestimmt von der Annahme der christlichen Lehre, *πίστις εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν* Apg. XX, 21., *πίστις τοῦ εὐαγγελίου* Phil. I, 27., *τὸ εἰς Χριστὸν πιστεύειν* V. 29., und die Christen heißen überhaupt *πιστοί*, Kol. I, 2. u. ö. Dann aber hat *πίστις* auch den Nebenbegriff der standhaften Treue im Christenthum, Kol. II, 5., *τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως*, V. 7., *βεβαιούμενοι ἐν τῇ πίστει, καθὼς ἐδιδάχθητε*, Kap. I, 23., *τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι — καὶ μὴ μετακινούμενοι* — so fast immer in den Briefen an die Thessalonicher, Korinthier, den Timotheus und Titus. Als das Object der *πίστις* wird im Allgemeinen Christus oder die christliche Lehre (*τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ*) bezeichnet, dann aber insbesondere a) der Tod Jesu, *πίστις ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ*, Röm. III, 25., was näher bestimmt wird als Vertrauen auf die versöhnende Kraft des Todes Jesu; b) die Auferstehung Jesu, welche nach 1 Kor. XV, 14. 17. den Grund der *πίστις* oder der ganzen christlichen Zuversicht näher bestimmt als Vertrauen auf die göttliche Kraft (*ἐνέργεια τοῦ θεοῦ*), welche Christum von den Todten auferweckte, Kol. II, 12. Eph. I, 19. Wir müssen hierbei uns zurückrufen, daß das Werk der Erlösung und Versöhnung eben sowohl an die Auferstehung, als an den Tod Christi angeknüpft wird, daher auch 1 Kor. XV, 17. die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* von der

Auferstehung Christi abhängig gemacht wird. Nun sind aber nach Paulus nicht eigentlich diese beiden großen Thatsachen des Christenthums an sich Object der *πίστις*, sondern vielmehr die an sie geknüpfte Gnade Gottes, die Versöhnung oder Sündenvergebung; und um dieser Gnade Gottes in Christo theilhaftig zu werden, dazu ist die *πίστις* nach Paulus das einzige Mittel. Daher lehren die Apostel bei Lukas: man empfange die Sündenvergebung *διὰ τῆς πίστεως*, Apg. **X, 43. XXVI, 18.** Wir haben das feste Vertrauen, durch die Gnade des Herrn Jesu Christi beseligt zu werden (*διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι*), Kap. **XV, 11.**, oder: Wer frommes Vertrauen beweist, wird gerechtfertigt, erlangt die Gewißheit der göttlichen Huld (*πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται*), Apg. **XIII, 39.** Die Ausdrücke *λαβεῖν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, *σωθῆναι* und *δικαιοῦσθαι* sind hier offenbar gleichbedeutend und bezeichnen die Begnadigung als eine Wirkung der frommen Zuversicht. Die Vorstellung selbst aber, daß das göttliche Wohlwollen, die göttliche Huld und Gnade erlangt werde durch die fromme Zuversicht, daß Gott uns um Christi willen die Sünden erlassen wolle, stand in offenem Widerspruche zu dem jüdischen Grundsatze, daß die genaue Beobachtung des Gesetzes der einzige Weg sei, um sich die Gewißheit des göttlichen Wohlwollens zu verschaffen. Paulus hatte aber seine Lehre von der *πίστις* gegen Jüdischgesinnte zu vertheidigen in den Briefen an die Römer und Galater, und mußte daher den Beweiß führen, daß die göttliche Gnade nicht durch die Beobachtung des Gesetzes, sondern nur durch die *πίστις* könne erlangt werden. Durch diese Polemik bekommt aber diese Lehre eine eigenthümliche Bedeutung und Stellung, in welcher man sie nothwendig auffassen muß, wenn man sie nicht mißverstehen will. Wir müssen hier nämlich folgende Punkte festhalten:

1) Der Apostel hält mehr die Wirkung als das Object der *πίστις* fest und bezeichnet jene als *δικαιοσύνη θεοῦ* (צְדָקָה, göttliche Güte, Huld, Gnade), Röm. **I, 17. III, 21. 22. X, 3. 4.**, *ἐλπὶς δικαιοσύνης*, Gal. **V, 5.**, *ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει*, Phil. **III, 9.**, wofür er Eph. **II, 4. 8.** *ἔλεος*, *ἀγάπη*, *χάρις θεοῦ* gebraucht. Diese göttliche Huld äußert sich aber durch die Handlung der *δι-*

*κάλωσις*, oder der Freisprechung des Sünders von der Schuld, die Behandlung desselben als eines Gerechten, Unschuldigen, Röm. **IV, 25. V, 18.** Demnach ist das *δικαιοῦν* (הִצְדִּיק), Röm. **V, 19.** s. v. a. Jemanden als Gerechten, Unschuldigen behandeln oder ihm die Strafe der Sünde erlassen, und das *δικαιοῦσθαι* Wirkung der *πίστις*, Röm. **III, 26. 28. 30. V, 1.**, namentlich der *πίστις ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ*, der Zuversicht, daß der blutige Tod Jesu eine solche heilbringende Wirkung habe, Röm. **V, 9.** — Vgl. für diese Verbindung Gal. **II, 16.** *δικαιοῦται ἄνθρωπος διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Kap. **III, 8.** *ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός*, V. 24., *ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν·* dasselbe sagt *σώζεσθαι διὰ τῆς πίστεως*, Eph. **II, 8.**

2) Diese Wirkung erfolgt, indem Gott jenes fromme Vertrauen auf seine Güte so betrachtet oder so behandelt, als ob es ein Rechtverhalten wäre, *λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην*, Röm. **IV, 5.** Gal. **III, 6.** Gott betrachtet den um der Versicherung und Verheißung Christi willen vertrauensvoll auf seine Gnade in Erlassung der Sündenschuld hoffenden reuigen Sünder sofort auch als einen Frommen, Gerechten, und schenkte ihm deshalb seine Huld und Gnade.

3) Diese Huld Gottes kann aber auf keinem andern Wege erlangt werden; weder durch Beobachtung des Gesetzes (*ἔργα νόμου*), Röm. **III, 28.** Gal. **III, 10.**, noch durch äußere Werke (*ἔργα*) überhapt, Eph. **II, 8. 9.**; denn einestheils wären die göttlichen Wohlthaten alsdann nicht Wirkung der Gnade, sondern die Belohnung würde *κατὰ ὀφείλημα* ertheilt, Röm. **IV, 4.**, anderntheils aber hat auch die Beobachtung der göttlichen Gesetze niemals vollständig Statt gefunden, weder bei den Heiden, denen das Gesetz Gottes ins Herz geschrieben war, noch bei den Juden, welche es in Offenbarungsschriften besaßen, Röm. **I—III.**

4) Das fromme Vertrauen selbst, um deswillen die Zusicherung der göttlichen Gnade erfolgt, äußert sich lebendig durch die Liebe (*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*), Gal. **V, 6.**, welche das ganze göttliche Gesetz umfaßt, Röm. **XIII, 8—10.**, und mit welcher daher die *πίστις* fast beständig verbunden wird. Der Gottvertrauende muß der Sünde abge-

storben sein, Röm. VI, 2 ff.; eine πίστις νεκρά, ein bloßes Annehmen der Lehre ohne sittliche Wirkung kennt überhaupt Paulus gar nicht.

5) Diese Wirkung des göttlichen Verheißungen geschenkten frommen Vertrauens deutete schon das A. T. an und das N. T. tritt daher keineswegs, indem es dieselbe lehrt, im Widerspruch mit den früheren Gottesoffenbarungen. Dies wird besonders an dem Beispiele Abrahams gezeigt, Röm. IV, Gal. III, 6 ff.

Sonach ist die πίστις bei Paulus ein Vertrauen auf die göttliche Liebe und Gnade, welches sich auf die durch Christi blutigen Tod bestätigte Verheißung Christi stützt, daß durch seine Sendung das Werk der Versöhnung der Menschen mit Gott sei vollbracht worden. Ohne ein solches Vertrauen können die Wohlthaten der Versöhnung Keinem zu Theil werden; doch muß dasselbe, wenn es ächt sein soll, eine neue veredelte Gesinnung in sich schließen und durch die Liebe sich thätig äußern. Die äußere Beobachtung der Gesetze dagegen kann, wenn sie nicht aus einem solchen frommen Vertrauen fließet, da sie immer eine unvollkommene bleibt, nicht zur Erlangung des göttlichen Wohlgefallens hinführen. Der Idee nach stimmt also Paulus mit Johannes überein und beide unterscheiden sich nur dadurch, daß bei Johannes die aus jüdischer Polemik geflossene Antithese der Werkheiligkeit fehlt.

## III. Die Lehre des Briefes an die Hebräer.

Dieser Brief gibt Kap. XI, 1. folgende Definition: die πίστις sei eine feste Grundlage für die Gegenstände der Hoffnung, eigentlich eine feste Basis derselben (ἐλπιζομένων ὑπόστασις) und eine überführende Gewißheit von den Dingen, welche nicht gesehen werden (πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων). Nach dieser Fassung des Begriffs richtet sich also die πίστις überhaupt auf das Unsichtbare, insbesondere auf das als zukünftig Gehoffte, ohne dieselbe aber kann man Gott unmöglich wohlgefallen (χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι), V. 6. Den Begriff selbst erläutert der Verfasser durch folgende nähere Bestimmungen:

1) Das Unsichtbare, worauf sich die πίστις richtet,

ist: a) das Dasein Gottes, *πιστεῦσαι δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἐστίν*, Kap. XI, 6., und b) der Satz, daß Gott der Schöpfer sei (*πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ*), Kap. XI, 3. Daher *πίστις ἐπὶ θεόν*, Kap. VI, 1.

2) Die Gegenstände der Hoffnung, worauf die *πίστις* sich bezieht, faßt der Brief zusammen als göttliche Vergeltung (*ὁ θεὸς τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται*), Kap. XI, 6. In dieser Beziehung umfaßt *πίστις* aber auch das Vertrauen auf die göttlichen Verheißungen überhaupt, welche sich nach diesem Briefe immer auf die *μισθαποδοσία* beziehen oder doch Zusagen göttlicher Wohlthaten für diese oder die zukünftige Welt in sich schließen (vgl. Kap. VI, 11. 12. III, 11 ff. XIII, 7.). Hierher gehört die ganze Reihe Beispiele des frommen Vertrauens im A. T., welche Kap. XI, 7—40. folgt. So stellt die *πίστις* sich als eine Tugend dar; denn sie verbindet sich mit festem muthigen Vertrauen auf Gott, vgl. Kap. X, 39., wo ihr die *ὑποστολή*, Furchtsamkeit, furchtsame Scheu vor der Zukunft, entgegengesetzt wird; mit freudiger Hoffnung, vgl. Kap. X, 22. 23., wo *πληροφορία πίστεως* und *ὁμολογία τῆς ἐλπίδος* sich entsprechen; mit ruhiger Erwartung, welche dem ungeduldigen Zweifeln gegenüber steht, Kap. VI, 12., *διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομοῦντες τὰς ἐπαγγελίας*· V. 15. *Ἀβραὰμ — μακροθυμήσας ἐπέτυχε τῆς ἐπαγγελίας*· endlich mit Standhaftigkeit in Erduldung des Uebels in der Aussicht auf den verheißenen Lohn; vgl. Kap. XII, 1. 2. *δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα, ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν κτλ.* Aus diesem Grunde nun ist auch die göttliche Verheißung (*λόγος θεοῦ*) immer bedingt durch die *πίστις*, sie hat keinen Nutzen und Erfolg, wenn nicht das Vertrauen hinzutritt oder sich mit ihr verbindet (*οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος [τοῦ θεοῦ], μὴ συγκεκραμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν*), Kap. IV, 2. Daher lehrt auch dieser Brief eine durch frommes Vertrauen zu erlangende göttliche Huld (*ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη*), Kap. XI, 7. Nur die Gottvertrauenden gelangen zu der von Gott verheißenen seligen Sabbathsruhe (*εἰσερχόμεθα εἰς τὴν κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες*), Kap.

IV, 3., von welcher die ἀπιστία ausschließt, Kap. III, 19., da sie eine schlechte Gesinnung voraussetzt (καρδία πονηρὰ ἀπιστίας), Kap. III, 12. Das Vorbild dieser Tugend, der Vorläufer (πρόδρομος), Kap. VI, 20., der Anfänger und Vollender dieser frommen Zuversicht (ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής, Kap. XII, 2.) war Christus, welcher daher auch allen denen, die ihm Folge leisten, Urheber des Heils ward (ἐγένετο τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου), Kap. V, 9. Diese Seite der πίστις, welche im Hebräerbriefe vorherrscht, unterscheidet Paulus schärfer als ἐλπὶς, ὑπομονή, welche er nicht leicht mit πίστις verwechselt, wie dies hier der Fall ist. Dagegen stellt dieser Brief die πίστις niemals in die besondere Beziehung auf Sündenvergebung um des Todes Jesu willen, so ausführlich er auch von dem Opfertode Jesu, von seiner versöhnenden und erlösenden Kraft redet. Das also, was man im System fides salvifica nennt, findet sich eigentlich nicht im Hebräerbriefe.

## IV. Die Lehre des Petrus, Jacobus und Judas.

Der erste Brief des Petrus nähert sich in seinen Vorstellungen am meisten denen des Hebräerbriefes. Da nämlich beide Schreiben die Tendenz haben, zu standhafter Erduldung großer Leiden und Anfechtungen zu ermuntern, so fassen sie die πίστις als jene vertrauensvolle Erwartung zukünftigen Lohnes, welche Geduld und Standhaftigkeit im Leiden bewirkt. Die πίστις hat nach Petrus gleichfalls Gott zum Objecte, aber dies feste Vertrauen auf ihn ist durch Christum geweckt worden (οἱ διὰ Χριστοῦ πιστεύοντες εἰς θεὸν, — ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν εἶναι εἰς θεόν), 1 Petr. I, 21. Die Echtheit dieses Vertrauens (τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως) bewährt sich durch Leiden, Kap. I, 7., welche, wenn sie im frommen Vertrauen erduldet werden, zum Heile der Seelen gereichen (τοὺς, φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι), V. 5., τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν σωτηρία ψυχῶν, V. 9. — Der sogenannte zweite Brief Petri, welcher mehr antipaulinisch ist (Kap. III, 16.), faßt dagegen die πίστις als die Wurzel aller Tugend, welche in der Liebe ihre Vollendung findet, Kap. I, 5—7., und fordert

zu thätiger Tugend dringend auf, um dem Mißbrauche der christlichen Lehre von der Freiheit zu begegnen, Kap. II, 19. Uebrigens findet sich auch hier der allgemeine Begriff von πίστις als der Annahme der christlichen Lehre (τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν), Kap. I, 1., welcher im Briefe des Judas herrschend ist, vrgl. V. 3., ἡ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις, V. 20., τῇ ἁγιωτάτῃ πίστει ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς, wo πίστις objectiv die christliche Lehre selbst sein muß. Auch Judas eifert übrigens gegen die τὴν τοῦ θεοῦ χάριν μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν, V. 4., wo die χάρις τοῦ θεοῦ eben die verheißene göttliche Gnade gegen die Sünder (die Sündenvergebung) sein soll, auf welche sich nach Paulus das fromme Vertrauen vorzugsweise richtet. Demselben Mißbrauche seiner Lehre hatte auch schon Paulus selbst, Röm. VI, 1 ff. vorgebeugt. — Bei Jacobus wird die πίστις theils bezogen auf die allgemeine Ueberzeugung von dem Dasein eines einigen Gottes, Kap. II, 19., πιστεύεις ὅτι ὁ θεὸς εἷς ἐστι, ist aber in dieser Beziehung keine Tugend und führt auch nicht zum Heile, da auch die, welche irren, sie haben und zittern; theils aber ist πίστις das Vertrauen auf Gott, welches durch keinen Zweifel geschwächt wird und sich durch Standhaftigkeit bewährt, Kap. I, 3. 6. V, 15. (εὐχὴ τῆς πίστεως, ein Gebet im frommen Vertrauen an Gott gerichtet). In diesem Sinne ist die πίστις den Christen eigenthümlich, Kap. II, 1. 5. Dies Vertrauen aber kann nur alsdann göttlichen Beifall erlangen, wenn es sich thätig äußert; ohne Werke (χωρὶς τῶν ἔργων) ist es ein todtes (πίστις νεκρά), Kap. II, 17. 20. 26. Bei der Gelangung zum Heile wirkt es mit den Werken zusammen (συνεργεῖ τοῖς ἔργοις), Kap. II, 22., und insofern kann man sagen, daß der Mensch durch die Werke das göttliche Wohlwollen erlange, nicht aber durch den Glauben allein (ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον), Kap. II, 24. Diese Unterscheidung einer πίστις νεκρά ist unserm Apostel eigenthümlich; bei allen andern erscheint die πίστις nur als eine wirksame, lebendige. Jacobus glaubte dieser Distinction zu bedürfen, um einem Mißbrauche der Lehre von der πίστις sicherer zu begegnen. Paulus würde übrigens (vgl. Röm. VI., Gal. V, 6. u. a. St.) von dieser Unterscheidung aus

ebenso, wie Jakobus, gelehrt haben, und wenn er jetzt den Worten nach das grade Gegentheil von Jacobus sagt, so ist er doch der Sache nach mit ihm einverstanden.

Fassen wir nun die apostolische Lehre von der πίστις zusammen, so ergeben sich folgende gemeinschaftliche Merkmale:

1) Die πίστις besteht in einem festen Vertrauen auf Gott, welches sich durch Standhaftigkeit und Geduld bewährt und aus dem alle christlichen Tugenden hervorgehen.

2) Dieses Vertrauen richtet sich auf die von Gott durch Jesum verheißenen Wohlthaten, also Befreiung vom Uebel, Vergebung der Sünden, das kindliche Verhältniß zu Gott und die zukünftige Seligkeit.

3) Dasselbe gibt der Tugend erst den Charakter, um deswillen sie Gott wohlgefällig ist, es erzeugt eine kindliche Gesinnung, Liebe zum Guten und freudiges, furchtloses Rechtthun.

4) Daher kann der Mensch sich denn auch die Wohlthaten des Christenthums nur durch dieses Vertrauen aneignen, nicht aber durch solche äußere Beobachtung der göttlichen Gebote, bei welcher dasselbe nicht zu Grunde liegt.

## §. 225.

### Die göttliche Erwählung der Mitglieder des Reiches oder die Gnadenwahl (ἐκλογὴ θεοῦ).

Obwohl die Sinnesänderung und das fromme Vertrauen von Seiten des Menschen die Bedingungen sind, um zur Theilnahme am Gottesreiche zu gelangen, so hängen doch beide wiederum ab von einer Bedingung, welche nicht in der Gewalt des Menschen steht, nämlich davon, daß und wie ihm die Lehren des Christenthums bekannt gemacht werden. Zwar sollte die Lehre Christi allen Menschen verkündigt werden, Christi Reich sollte Alle ohne Ausnahme umfassen, weil Gott alle Menschen durch die heilbringende Gnade in Christo zur Seligkeit führen will, Tit. II, 11. 1 Tim. II, 4.; aber es war doch nicht wirklich allen Menschen, und nicht allen auf gleich eindringliche, erweckliche Weise das Christenthum verkündigt worden; Vielen blieb Christus gänzlich unbekannt,

Vielen wurde er nicht von einer solchen Seite dargestellt, daß sie in ihm den göttlichen Retter anerkennen konnten. Wenn nun Einigen das Christenthum bekannt, Andern unbekannt bleibt; wenn Einige sich für die von Christo verheißenen Wohlthaten empfänglich zeigen, Andere aber unempfänglich bleiben: so muß die Frage entstehen, ob dies seinen Grund habe in der Beschaffenheit des Menschen selbst, so daß die Aufnahme in das Gottesreich Verdienst des Menschen sei, oder in einer freien göttlichen Güte? Unter den Aposteln entwickelt besonders Paulus diesen schwierigen Punkt, und zwar so, daß er sich dabei von der Ansicht der früheren Theokratie leiten läßt.

Nach den Grundsätzen der mosaischen Religionsverfassung hat sich Gott ein Reich auf Erden gegründet, indem er sich nach seiner freien Güte unter den Völkern der Erde das Volk Israel zu seinem Dienste auserwählte (בָּחַר, ἐκλέγειν) und demselben unter der Bedingung der Treue die Verheißung seines Segens ertheilte. Durch diese Verheißung, welche schon den Stammvätern zu Theil wurde, ist nun zwar Gott vermöge seiner Wahrhaftigkeit gehalten, die frommen Nachkommen derselben zu beseligen, aber die Auswahl des ganzen Volkes als eines solchen erfolgte nicht wegen einer allgemeinen Frömmigkeit desselben, überhaupt nicht wegen irgend eines Verdienstes, sondern nach einer freien göttlichen Güte und das Volk, welches Gott erwählte, konnte als solches keinen Anspruch machen auf die Erwählung Gottes, durch welche es zum Erben der Verheißung gemacht wurde. Diese Vorstellungen nun trägt Paulus auch auf das neue Gottesreich über. Auch hier hängt es von der freien göttlichen Güte ab, wer an demselben Theil nehmen soll, auch dieses neue Gottesvolk hat sich Gott nach seiner freien Güte ausgewählt. Daher sind die Christen, wie früher die Juden, ἐκλεκτοί und die Theilnahme am Christenthume erfolgt vermöge einer ἐκλογή, sie ist göttliche Wohlthat, nicht Belohnung eines Verdienstes; die Theilnehmer können es durchaus nicht sich selbst, sondern nur der göttlichen Gnade zuschreiben, daß sie Christen geworden sind. Es ist auch hier ein ewiger, göttlicher Rathschluß der freien Güte, eine göttliche Bestimmung, durch welche die Aufnahme in das

Gottesreich bedingt wird. Nach dieser Stellung, also aus dem theokratischen Gesichtspunkte, muß man die Prädestinationslehre betrachten, wenn man sie richtig fassen will. Sie handelt nicht von einer Vorherbestimmung des Menschen zur Seligkeit, sondern von einer Vorherbestimmung zur Theilnahme am Reiche Christi. Alle wahrhaften Christen sind Auserwählte, Prädestinirte, alle Nicht-Christen sind Nicht-Erwählte, Nicht-Prädestinirte [41]). Wir wollen nun diese Grundidee in den einzelnen Aussprüchen der Apostel verfolgen:

1) Um die Bewilligung der Theilnahme am Reiche Christi auszudrücken, wird *ἐκλογή* gebraucht. So 2 Petr. I, 10., wo *ἐκλογή* und *κλῆσις*, 1 Kor. I, 26. 27., wo *κλῆσις* und *ἐκλέγεσθαι* als synonym neben einander stehen; Röm. XI, 5., wo *ἐκλογὴ χάριτος* die aus freier Güte erfolgende Auswählung zu Mitgliedern des Reiches Gottes ist; daher denn V. 7. das Christenthum überhaupt als eine Auswahl (*ἐκλογή*) geschildert wird; 1 Thess. I, 4., wo *ἡ ἐκλογὴ ὑμῶν* die Art ist, wie sie zum Christenthum waren geführt worden. So auch Eph. I, 4. *ἐκλέγεσθαι* und 2 Thess. II, 13. die synonyme Formel *αἱρεῖσθαι εἰς σωτηρίαν*, wo die *σωτηρία* das Heil ist, welches die Theilnahme am Reiche Christi gewährt.

2) Der Grund dieser Erwählung liegt lediglich in einem Rathschlusse der freien göttlichen Güte, nicht aber in einem Verdienste oder Mitwirken. Daß uns Gott erwählte, erfolgte nach seinem freien Dafürhalten (*κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*), Eph. I, 5. oder V. 11., *κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐκληρώθημεν* (*κληροῦσθαι* = *ἐκλέγεσθαι*, zum *κλῆρος*, נַחֲלַת יְהוָה, dem Erbthume Jehova's gelangen); oder 2 Tim. I, 9., die Berufung (*καλέσας κλήσει ἁγίᾳ*) erfolgte nicht wegen unserer Werke (*οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν*), sondern nach Gottes eigenem Vorsatze (*κατ'*

[41) Wenn Apg. XIII, 48. die gläubig Gewordenen bezeichnet werden als *τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον*, als zum ewigen Leben Verordnete, Bestimmte, so darf auch hier nur in Erinnerung gebracht werden, daß, da nach der Apostel Lehre kein Heil zu finden ist, außer in Christo, auch die zur Theilnahme am Reiche Christi Bestimmten gleich gelten mit den zum ewigen Leben Bestimmten. D. H.]

*ἰδίαν πρόθεσιν*). Daher sind die Christen nach dem göttlichen Vorsatze Berufene (*κατὰ πρόθεσιν κλητοί*), Röm. VIII, 28., von Gott zum Heile Verordnete (*τεταγμένοι εἰς σωτηρίαν, εἰς ζωὴν αἰώνιον*), Apg. XIII, 47. 48. Gott bestimmte uns zur Erlangung des Heils (*ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς περιποίησιν σωτηρίας*), 1 Thess. V, 9.

3) Dieser Rathschluß der freien göttlichen Güte über die Gelangung zum Heile des neuen Gottesreiches wurde nicht in der Zeit gefaßt, sondern vor aller Zeit, und erst in der Zeit offenbar gemacht. Daher heißt es: Gott erwählete uns vor Anbeginn der Welt (*πρὸ καταβολῆς κόσμου*), Eph. I, 4., oder vor ewigen Zeiten (*πρὸ χρόνων αἰωνίων*), 2 Tim. I, 9. Inwiefern aber dieser Rathschluß Gottes, aus allen Völkern sich Mitglieder seines Reichs zu erwählen, ein vor der Erscheinung Christi noch unbekannter war, wird er auch bezeichnet als *μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον*, Röm. XVI, 25., *μυστήριον ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων*, Eph. III, 9., oder als *σοφία θεοῦ ἐν μυστηρίῳ*, 1 Kor. II, 7., welches Geheimniß an's Licht treten sollte nach der göttlichen Anordnung, wenn die bestimmte Zeit erfüllt war (*εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*), Eph. I, 10.

4) Inwiefern nun dieser Rathschluß vor aller Zeit oder von Ewigkeit gefaßt worden, wird Gotte ein Vorherwissen (*προγιγνώσκειν*) oder Vorherbestimmen (*προορίζειν*, praedestinare.. Vulg.) beigelegt, beides aber durchaus nicht genauer unterschieden. So ist die Rede von einer *πρόγνωσις θεοῦ* in Bezug auf die Erwählung der Christen, 1 Petr. I, 2., und ebenso steht *προγιγνώσκειν*, Röm. VIII, 29. Daß dies theokratische Formel war, zeigt schon Röm. XI, 2., die Uebertragung dieses Ausdrucks auf das jüdische Volk. Röm. VIII, 29. ist aber *προορίζειν* als synonym mit *προγιγνώσκειν* verbunden und Eph. I, 5. 11. steht es als gleichbedeutend mit *ἐκλέγεσθαι*. Außerdem findet sich dieser Ausdruck im N. T. nur noch zweimal, Apg. IV, 28. von dem göttlichen Rathschlusse zum Heile in Christo, und 1 Kor. II, 7. von der christlichen Lehre, deren Verkündigung als in einem ewigen göttlichen Rathschlusse begründet gedacht wird.

5) Diejenigen, welche nicht zur Theilnahme am Gottesreiche gelangen, sind von Gott gleichfalls dazu bestimmt worden (ἐτέθησαν), 1 Petr. II, 8., oder Gott hat sie dahin gegeben (παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός), Röm. I, 24. 26. 28., sie sind zum Gerichte vorher bezeichnet (προγεγραμμένοι εἰς κρίμα), Jud. 4. Auch hier sind Formeln der alten Theokratie in die neue hinübergetragen. Denn so wie Gott nach dem Sprachgebrauche des alten Bundes sein Volk erwählte, so verwarf oder verschmähte er die übrigen Völker, die Heiden. Da nun aber das Letztere so wenig wie das Erstere in einem Verdienste seinen Grund hatte, so faßte man auch diese Verwerfung als einen göttlichen Rathschluß, Bestimmung, Schicksal. Daß namentlich Petrus so wolle verstanden sein, zeigt 1 Petr. II, 9., wo im Gegensatze alle Bezeichnungen zusammengebracht werden, um die Christen als das neue theokratische Volk zu beschreiben. Denn alle die folgenden Ausdrücke, γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν sind Formeln, welche aus der theokratischen Sprache des alten Bundes entlehnt und auf das Christenthum nur übergetragen worden sind. Anstoß nahm man aber nicht daran, auch jene Verwerfung auf Gottes Bestimmung überzutragen, da man überhaupt nicht unterschied zwischen göttlicher Zulassung und Wirkung und daher auch z. B. die Bewirkung des Irrthums, 2 Thess. II, 11., einer göttlichen Veranstaltung zuschrieb.

6) Diese Verwerfung hatte das jüdische Volk zur Zeit des Paulus betroffen, indem dasselbe wegen seines Unglaubens ausgeschlossen blieb von den Wohlthaten des göttlichen Reiches. Wegen dieser Verwerfung des alten Gottesvolkes sucht Paulus Gott zu rechtfertigen und dies ist der Gesichtspunkt, aus welchem man den vielbestrittenen Abschnitt, Röm. IX—XI. betrachten muß, welcher von diesem Standpunkte aus sein rechtes Licht erhält. Es ist nothwendig, daß wir diesen in der Prädestinationslehre so wichtigen Abschnitt seinem ganzen Zusammenhange nach betrachten. Nachdem Paulus Kap. IX, 1—5. sehr lebhaft seine Betrübniß darüber geäußert, daß das jüdische Volk sich so ausgezeichneter Vorzüge, deren es Gott würdigte, unwürdig gemacht habe und daher derselben verlustig gegangen sei, kommt er V. 6. auf die Fra-

ge: wie eine solche Ausschließung Israels von den Wohlthaten des neuen Gottesreiches bestehen könne mit den den Vätern ertheilten Verheißungen Gottes, die sich ja auf ihre Nachkommenschaft erstrecken sollten? Dagegen nun bemerkt er: a) daß die Nachkommenschaft nicht durch leibliche Abstammung bestimmt werde, sondern durch die Uebertragung der göttlichen Verheißungen auf einen leiblichen Sproß, V. 8. *οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα.* b) Diese Uebertragung erfolgt nicht wegen der Werke (*οὐκ ἐξ ἔργων*), sondern vermöge einer nach Gottes Vorsatz getroffenen Auswahl (*ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ*), V. 11. Dies zeigt sowohl das Beispiel der Söhne Abrahams, V. 7. 9., als auch der des Isaak, V. 10—13., indem unter jenen nur der Sohn Sara's, Isaak, unter diesen nur Jacob von Gott erwählt wurde, um die Verheißungen zu erben. Daß Gott nach seiner freien Güte seine Wohlthaten Einigen ertheile, Andern aber entziehe, liegt auch in der Erklärung Gottes an Mose, V. 15., und in dem Beispiele des Pharao, V. 17. *Σκληρύνειν* (הִקְשָׁה), welches hier dem *ἐλεεῖν* entgegengesetzt wird, heißt nicht hart behandeln, sondern unempfänglich, gefühllos machen für etwas. Dies aber wird unmittelbar auf Gott übergetragen nach dem Sprachgebrauche des A. T., obwohl es nur mittelbar, vermöge einer Zulassung von Gott abzuleiten ist. Der allgemeine Gedanke ist: daß Gott Israel damals rettete, Pharao aber sich gefühllos zeigte gegen die göttlichen Aufforderungen und daher die Macht Gottes empfinden mußte, hatte nicht darin seinen Grund, daß Israel sich durch seine Verdienste einer solchen göttlichen Auszeichnung würdig gemacht hätte (*οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος*), sondern in einem gütigen göttlichen Willen (*τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ*, V. 16.). Von diesem ist aber auch die Verhärtung des Pharao abzuleiten (*ὃν θέλει, σκληρύνει*, V. 18.). Gott hatte dem Pharao nicht die richtige Einsicht gegeben in seinen Willen und seine Macht, daher widersetzte er sich der Ausführung des göttlichen Rathschlusses zu seinem eigenen Verderben. c) Das Recht Gottes, in der Ertheilung seiner Wohlthaten frei zu verfahren, liegt in seinem Verhältnisse als Schöpfer zu den Menschen als sei-

nen Geschöpfen. Denn diese haben nicht das Recht, von dem Schöpfer die Ertheilung gewisser Vorzüge zu fordern, sondern er kann sie nach seinem Willen bilden, V. 20. 21. und man darf ihn bei diesem freien Verfahren keiner Ungerechtigkeit beschuldigen, V. 19., vgl. V. 14. Der Apostel erläutert dies an dem Beispiele eines Töpfers, welcher aus dem Thone Gefäße nach seinem Gutdünken bildet. Indem er nun dieses Bild auch auf die Verhältnisse Gottes zu den Menschen überträgt, bezeichnet er die Menschen, wiefern sie Geschöpfe, Gebilde Gottes sind, als Gefäße (*σκεύη*) und unterscheidet demnach: *α) σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν ὁ θεὸς εἰς δόξαν*, Gefäße der Gnade, welche Gott zuvorbereitet zur Seligkeit, V. 23., d. h. Menschen, welche Gott nach seinem ewigen Rathschlusse zur Seligkeit seines Reiches will gelangen lassen. Unter diese rechnet aber der Apostel V. 24. alle die, welche Gott aus Juden und Heiden zum Christenthume berufen hat, also die Christen überhaupt, die sämmtlichen Mitbürger des neuen Gottesreiches, welches nach den V. 25—29. angeführten Prophetenstellen aus allen Völkern sollte gesammelt werden, so daß also auch diese Auswahl zum neuen Gottesreiche die Verheißung Gottes in den Propheten für sich hatte. *β) σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*, Gefäße des Zorns, bereitet zum Verderben V. 22. Dies müssen nach dem Gegensatze die Juden sein, welche nicht zu dem neuen Gesetze, die göttliche Huld zu gewinnen, gelangten (vgl. V. 31. *εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε*). Denn so wie hier *σκεύη ἐλέους* und *σκεύη ὀργῆς*, so werden V. 30. 31. *τὰ ἔθνη* und *Ἰσραήλ* sich entgegengesetzt, und dieser Gegensatz wird als Folgerung aus dem Vorhergehenden abgeleitet. Hält man nun dieses Object des Gegensatzes fest, so bekommt auch die harte Formel *κατηρτίζεσθαι εἰς ἀπώλειαν* eine mildere Bedeutung. Denn a) erscheint nun diese Bestimmung nicht als eine unbedingte. Daß Israel nicht zur Seligkeit im neuen Gottesreiche gelangte, hat seinen Grund darin, daß es die Bedingung zur Theilnahme an demselben, das Vertrauen auf Gottes Gnade, verwarf und auf dem Wege Rechtens, durch eigenes Verdienst, zur göttlichen Huld gelangen wollte, V. 30—33. b) hatte es aber auch Gott nicht an schonender Langmuth gegen sie fehlen lassen; er hatte sie *ἐν πολλῇ μα-*

προθυμίᾳ getragen, V. 22., und diese hätte sie zur Sinnesänderung bewegen müssen, Kap. II, 4. c) Eben so wenig hatte es ihnen aber auch an Mitteln gefehlt, zur richtigen Erkenntniß zu gelangen, da die Verkündigung der Heilslehre in der ganzen διασπορά der Juden[42]) statt gefunden hatte, Kap. X, 18—21. d) Endlich ist aber auch diese Verwerfung (ἀποβολή, Kap. XI, 15.) der Juden weder eine allgemeine, noch eine beständige. Sie ist keine allgemeine; denn Gott hat nicht sein ganzes Volk verstoßen (οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ), Kap. XI, 1. 2., sondern er hat sich aus demselben eine kleine Schaar treuer Verehrer nach gnädiger Auswahl (λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος), nicht um ihrer guten Werke willen (οὐκέτι ἐξ ἔργων) bewahret, V. 5. 6., so wie auf ähnliche Weise Gott schon im A. B. verfuhr zu den Zeiten des Elias, V. 2. Die übrigen, welche nicht zu dieser Auswahl gehörten, wurden nun freilich verhärtet (ἐπωρώθησαν), V. 7., wie auch dies schon die heiligen Schriften vorherverkündigt hatten, V. 8—10. Diese Verhärtung hatte aber ihren Grund nicht in Gott, sondern in ihrem Mangel an frommem Vertrauen auf die Zusicherung der Gnade Gottes in Christo (τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν), V. 20. Gott aber ließ dieselbe zu um weiser Absichten willen; weil er nämlich vorhersah, daß diese ἀπιστία der Juden, ihre Verwerfung des Evangeliums, das Mittel sein werde, um die Heiden für das Heil in Christo empfänglich zu machen (τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσι, τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμου καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν), V. 11. 12. Sodann aber ist auch die Verwerfung keineswegs eine beständige, ewig fortdauernde. Paulus gibt die Juden keineswegs auf, sondern er hofft durch seine Anstrengungen ihrer noch viele gewinnen zu können, und verspricht sich von diesem Gewinne den größten Vortheil für die Christen, V. 13—15. Ihre Ausschließung ist nur eine bedingte, sie erfolgte um ihrer ἀπιστία willen: wenn sie darin nicht verharren, so können auch sie zur Theilnahme am Heile gelangen, V. 23., und zwar um so eher, da sie schon früher zu dem Gottesvolke gehört hat-

[42]) Vgl. 1 Petr. I, 1. Jak. I, 1. D. H.]

ten, V. 24. Wann die gänzliche Bekehrung Israels erfolgen werde, ist ein Geheimniß (μυστήριον) Gottes, V. 25. Daß sie aber erfolgen werde, hofft der Apostel zuversichtlich (πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται), V. 26. gemäß den prophetischen Verheißungen und der göttlichen Erwählung desselben. Denn Gottes Rathschlüsse sind unwandelbar, V. 26—29. Daß sie noch nicht erfolgt, hat seinen Grund in der göttlichen Weisheit, nach welcher durch die Verwerfung der Juden das Heil zu den Heiden gelangen soll, V. 31. 32. Daher glaubt denn auch Paulus, daß sie nicht eher erfolgen werde, als bis die Fülle der Heiden zum Gottesreiche gelangt sei (ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ), V. 25. So hat also die allmählige Bildung des Gottesreiches und der Lauf, welchen die Erfüllung der göttlichen Verheißungen im A. T. nimmt, ihren Grund lediglich in den verborgenen Rathschlüssen Gottes, welche wir vergeblich zu erforschen trachten, V. 33—36. — Halten wir nun diesen großartigen Zusammenhang des berühmten paulinischen Abschnittes fest, so ergeben sich folgende Hauptpunkte:

a) Die Erwählung und Verwerfung ist theokratisch zu fassen: sie bezieht sich auf die Theilnahme am Gottesreiche und die Ausschließung von demselben.

b) Beides hat seinen ersten Grund in dem freien göttlichen Wohlgefallen, seinen zweiten in dem frommen Vertrauen, welches der Mensch den göttlichen Verheißungen durch Christum schenkt. Zwar kann Jeder nur unter der Bedingung dieses frommen Vertrauens zum Gottesreiche gelangen, aber daß ein solches Vertrauen ihm möglich gemacht wird durch tüchtige Verkündigung des Wortes, hängt nicht von den Menschen ab, sondern lediglich von einer freien Veranstaltung Gottes.

c) Das Gottesreich soll in seiner Vollendung Alle umfassen, Juden und Heiden; denn Gott will, daß alle Menschen in Christo selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen sollen.

d) Ob aber ein einzelnes Volk, z. B. das der Juden, früher oder später zur Theilnahme am göttlichen Reiche gelangt, überhaupt wann es dazu gelangt, — das hat seinen Grund in geheimnißvollen, verborgenen Fügungen der göttli-

chen Weisheit, deren Zwecke wir nur ahnen, nicht aber erforschen können. Nur daß dieses immer von der freien Güte Gottes, und nicht von eigenen Verdiensten abhängt.

Im Allgemeinen muß über die pauliniſche Prädeſtinationslehre noch erinnert werden, daß ſie keine Vorherbeſtimmung der Individuen, noch dazu innerhalb der Gemeinde des Herrn, ſondern den Gang und die Schickſale des Reiches Chriſti überhaupt umfaßt. Die wahrhaften Theilnehmer an dieſem Reiche ſind nach pauliniſcher Lehre ſchon durch ihre Aufnahme zu Mitbürgern deſſelben auch zum ewigen ſeligen Leben verordnet. Das Reich Chriſti aber iſt ein allgemeines und die *σωτηρία* deſſelben ſoll ſich nach dem Willen Gottes über alle Menſchen erſtrecken, durch den Einen Mittler Chriſtus, welcher ſich zum Löſegeld für Alle (*ὑπὲρ πάντων*) dahingegeben, 1 Tim. II, 4—6. Im Reiche Chriſti ſelbſt aber ſind ſehr verſchiedene Stufen der Würdigkeit und Seligkeit, ſo wie in einem großen Hauſe ſich Gefäße verſchiedenen Werthes finden, und um zu den höhern Stufen zu gelangen, bedarf es des eigenen ſittlichen Strebens, der Reinigung vom Böſen (*ἐάν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων* [*τῆς ἀδικίας καὶ ἀσεβείας*], *ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν*), 2 Tim. II, 20. 21. Die Verwerfung (*ἀποβολή*) oder die Ausſchließung vom Gottesreiche hat zwar die *ἀπώλεια* oder die Unſeligkeit zur Folge, welche mit dieſer Ausſchließung nothwendig verbunden iſt. Da aber Alle noch unter der Bedingung eines kindlich frommen Vertrauens zum Gottesreiche gelangen ſollen, ſo iſt ſie keine ewige, ſondern nur die temporäre Entbehrung und Beraubung des Gottesreiches. Den Grund davon ſoll man in der verborgenen göttlichen Weisheit finden, welche jederzeit nur die Empfänglichen zum Gottesreiche führt und die Erreichung der letzten Zwecke dieſes Reiches ſelbſt durch ſcheinbare Hinderniſſe zu befördern weiß. Der Apoſtel lehrt ſo wenig eine ewige Verdammung der Heiden, daß er vielmehr die Hoffnung weckt, es werde dereinſt die ganze Fülle der Heiden und Juden zum Gottesreiche gelangen. Die Frage nun, warum dies bis jetzt noch nicht geſchehen ſei und warum Gott ſo Viele noch nicht zu ſeinem allgemeinen Reiche geführt habe, weiſet er mit Recht als eine Frage unzeitigen Vorwitzes zurück, indem dies lediglich ſeinen Grund habe in

der verborgenen unerforschlichen Weisheit Gottes, welche auf geheimnißvollen Wegen dennoch Alles zuletzt zum vorherbestimmten Ziele lenke. Damit fallen auch die letzten Schwierigkeiten hinweg, welche man gegen die apostolische Prädestinationslehre erheben könnte.

---

# Zweites Hauptstück.

## Aeußere Zeichen der Theilnahme am Reiche Christi.

### §. 226.

### Die Taufe.

Den Gebrauch des Untertauchens hatte Jesus von dem Täufer beibehalten; er selbst hatte sich ihm unterworfen, hatte ihn noch in seinen letzten Worten den Aposteln als allgemeinen Einweihungsritus verordnet und ihn in Verbindung gesetzt mit der *μετάνοια* und *πίστις*, aber keine besondere Taufformel vorgeschrieben [43]). Vgl. §. 163. Daher finden auch die Apostel die Taufe nothwendig als Zeichen des Eintritts in die christliche Gemeinschaft und fordern sie durchgängig von den neuen Bekennern. So Petrus, Apg. **II, 38. 41.**, (vgl. **VIII, 12. 13. 38. IX, 18. X, 47. 48. XIX, 5.**) und Paulus, 1 Kor. **I, 13 — 16.** Eine bestimmte Formel scheinen sie indessen dabei nicht gebraucht zu haben. Es kommt dafür vor: *βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, Apg. **VIII, 16. XIX, 5.**, *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου*, Kap. **X, 48.**, *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Kap. **II, 38.**, oder *εἰς Χριστόν*, Gal. **III, 27.**, durch die Taufe sich für Bekenner Jesu Christi erklären, wie es von einer uneigentlichen Taufe hieß *εἰς τὸν Μωϋσῆν βαπτίζεσθαι*, sich für Anhänger des Moses erklären, 1 Kor.

[43) Namentlich findet sich nirgends eine Spur des Gebrauchs der in nachapostolischer Zeit allgemein und allein üblichen Formel aus Matth. **XXVIII, 19.** D. H.]

X, 2., auch *βαπτίζεσθαι εἰς τὸν θάνατον Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Röm. VI, 3., ſich durch die Taufe zu einer geiſtigen Wiederholung des Todes Jeſu verpflichten, und *βαπτίζεσθαι εἰς ἓν σῶμα*, 1 Kor. XII, 13., durch die Taufe in die Gemeinſchaft eintreten mit den übrigen Mitgliedern des Chriſtenvereins, mit dem Corpus der Einen Chriſtengemeinſchaft [44]).

Die ſymboliſche Bedeutung der Taufe beſteht 1) darin, daß ſie die Wiedergeburt und das aus ihr hervorgehende neue Leben der Chriſten andeutet. Daher wird ſie ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung (*λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*) genannt, Tit. III, 5., und es heißt von Chriſto, daß er die Gemeine gereinigt, zu einem heiligen Leben geführt habe durch das Waſſerbad (*τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος*), Eph. V, 26. So wie hier *λουτρὸν τοῦ ὕδατος* zur Bezeichnung der Taufe gebraucht wird, ſo wird auch bloß *ὕδωρ* dafür geſetzt, Joh. III, 5. und 1 Joh. V, 6. 8., wo es die Taufe Chriſti bezeichnet, mit welcher das göttliche Zeugniß (*ἡ μαρτυρία*) verbunden war, daß er Gottes geliebter Sohn ſei. Jene ſymboliſche Bedeutung ſoll auch hervorgehoben werden durch die Vergleichung der Taufe mit dem Tode Jeſu, Röm. VI, 3—7. und mit ſeinem Begräbniß, Kol. II, 11. 12., wo die Chriſten *συνταφέντες τῷ Χριστῷ ἐν τῷ βαπτίσματι* genannt werden und die Taufe zugleich mit der Beſchneidung verglichen wird. Es liegt bei dieſer Vergleichung das Bild eines Ertödtens der ſinnlichen Lüſte zu Grunde, wozu die Taufe verpflichten ſoll. Deutlicher wird dieſe Verpflichtung ausgedrückt, wenn es heißt: die Taufe ſolle nicht in einer Ablegung der körperlichen Unreinigkeit (*οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου*) beſtehen, ſondern in der Verpflichtung (*ἐπερώτημα*, d. h. Verbürgung auf geſchehene Anfrage, Bürgſchaft, Verpflichtung) eines reinen Gewiſſens gegen Gott, 1 Petr. III, 21. Es ſcheint nach dieſer Stelle, daß dem Täuflinge die Frage vorgelegt wurde, ob er ſich mit aufrichtigem Sinne (mit einem reinen Gewiſſen) zu einem der Gottheit gewidmeten Leben verpflichte, worauf als-

[44) Der eigentliche Grundbegriff des *βαπτίζεσθαι εἰς* κτλ. iſt wohl der der Weihung zu etwas. D. H.]

dann eine solche Versicherung folgen mußte, wenn die Taufe vollzogen werden sollte. Hierher gehört ferner, wenn Paulus sagt: alle ihr, die ihr getauft seid, habt Christum angezogen (*Χριστὸν ἐνεδύσασθε*), d. h. ihr habt euch verpflichtet, dieselbe sittliche Reinheit zu erstreben, welche Christus während seines irdischen Lebens an den Tag legte, Gal. III, 27.

Hieraus ist es sodann zu erklären, daß 2) die Sündenvergebung (*ἄφεσις ἁμαρτιῶν*) mit der Taufe in Verbindung gesetzt wird, Apg. II, 38. Die Gewißheit derselben eignet sich nämlich der Mensch an, indem er sich ernstlich zu dem neuen christlichen Leben verpflichtet und der Sünde entsagt. Insofern erhält er dann durch die Taufe die volle Bestätigung oder die Versiegelung der verheißenen Sündenvergebung. Dadurch wird auch die alte Taufformel, nach welcher die Taufe in remissionem peccatorum soll vollzogen werden, gerechtfertigt.

Endlich 3) dient auch die Taufe als Symbol der Vereinigung mit der Gemeinde oder des Eintritts in die christliche Gemeinschaft. Wenn Paulus sagt: Alle sind wir zu Einem Körper getauft worden (*πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*), 1 Kor. XII, 13., so will er damit andeuten, daß der Christ durch die Taufe in eine neue innig verbundene Gemeinschaft eintrete, wodurch bei ihm die früheren Unterscheidungen von Juden und Heiden, Griechen und Ausländern wegfallen und Alle in ein neues brüderliches Verhältniß übergehen müssen. Um anzudeuten, daß alle Christen durch die Taufe zur Einheit und innigsten Gemeinschaft verbunden werden, hebt er auch hervor, daß nur Eine Taufe sei, so wie es nur Einen Herrn gebe, Eph. IV, 5.

Den Pädobaptismus kennen die Apostel so wenig, als Christus. Er kann auf keine Weise daraus gefolgert werden, daß Paulus 1 Kor. I, 16. sagt, er habe ein ganzes Haus (*οἶκον*) getauft. Denn wir wissen ja nicht, ob sich in diesem Hause auch Kinder befanden, und *οἶκος* kann auch, wie familia, blos von dem Hausgesinde gesagt worden sein [45]).

[45]) Das Nämliche gilt bei Apg. X, 2 ff. 48. XI, 14. von Cornelius mit seiner Familie. D. H.]

## §. 227.

### Das Abendmahl.

Das Abendmahl kommt vor unter dem Namen *τράπεζα κυρίου*, 1 Kor. X, 21., und *κυριακὸν δεῖπνον*, Kap. XI, 20., wahrscheinlich auch unter der Formel *κλάσις τοῦ ἄρτου*, das Brotbrechen, Apg. II, 42., vgl. 1 Kor. X, 16., und es wurde schon nach Apg. XX, 7. gewöhnlich am Sonntage (*ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων*) gefeiert. Nach der Schilderung des Apostels war die Feier desselben verbunden mit einem gemeinschaftlichen Mahle, 1 Kor. XI, 17—34. Diese gemeinschaftlichen Mahlzeiten, welche die ältere Kirche unter dem Namen *ἀγάπαι*, Liebesmahle, beibehielt, werden wahrscheinlich auch Jud. 12. unter diesem Namen erwähnt. Ungewisser ist es, ob man auch 2 Petr. II, 13. daran zu denken habe, da die Lesart *ἀγάπαις* nicht hinlänglich gesichert erscheint. Paulus gibt von der Einsetzung des Abendmahls eine Erzählung, welche er von dem Herrn selbst will empfangen haben und die mit dem Berichte des Lukas am meisten übereinstimmt, 1 Kor. XI, 23—25., vgl. Luk. XXII, 14—23. Die nähern Bestimmungen, welche er über die religiöse Bedeutung dieses Mahles gibt, sind:

1) daß es zur Erinnerung an Jesum dienen solle (*τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνεσιν*), 1 Kor. XI, 25. Insbesondere soll es aber den Tod Jesu und seine wohlthätigen Folgen in die Erinnerung zurückrufen oder Gedächtnißmahl seines Todes sein (*ὁσάκις ἂν ἐσθίητε, — τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε*), V. 26.

2) soll es Zeichen der Gemeinschaft sein, in welche die Gläubigen mit Christo treten, oder der fortwährenden religiösen Verbindung, in welcher sie mit ihm verharren, *κοινωνία τοῦ αἵματος — τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi, d. h. mit Christo, welcher sein Blut für uns vergossen und seinen Leib für uns dahingegeben hat am Kreuze, 1 Kor. X, 16. Daß hier nicht an die wirkliche Mittheilung des Leibes und Blutes durch einen leiblichen Genuß des Brotes und Weines dürfe gedacht werden, ergiebt sich deutlich daraus, daß der Apostel gleich darauf

in einem ganz ähnlichen Sinne von einer Gemeinschaft (κοινωνία) redet, in welche die Heiden durch die Opfer mit ihren Göttern traten, V. 18—21. Diese Gemeinschaft wurde aber nicht gedacht als eine Aneignung der Götter durch ein leibliches Genießen derselben, sondern als eine religiöse Verbindung, durch welche man sich die Gewogenheit derselben, ihre Huld und Gnade erwarb, und sich zu ihrem Dienste verpflichtete.

3) findet der Apostel im Abendmahle auch das Symbol einer Gemeinschaft der Christen unter sich oder ihrer Verbindung zu einer Körperschaft, ihrer Verbrüderung gegeben. So wie Ein Brot ist, so bilden auch die Vielen Einen Leib, d. i. eine Corporation; denn Alle nehmen Theil an dem Einen Brote, 1 Kor. X, 17.

4) Wegen dieser höheren religiösen Bedeutung jenes gemeinschaftlichen Mahles fordert der Apostel, daß es nach einer vorhergegangenen Selbstprüfung und mit einer religiösen Sammlung des Gemüthes, mit einem Worte, auf eine würdige und geziemende Art solle begangen werden, weil eine unwürdige Feier eine Versündigung sei an dem Leibe und Blute des Herrn, d. i. an dem Herrn selbst, dessen heilbringenden Todes man in der heiligen Handlung eingedenk sein, dessen für uns in den Tod gegebenen Leib mit allen heilsamen Folgen dieser Dahingabe man sich in derselben vollkommen aneignen soll. Er rügt daher die Unordnungen, welcher bei dieser Feier in der korinthischen Gemeinde eingerissen waren, und leitet mehrere Unfälle, welche die Gemeine betroffen hatten, aus diesen Mißbräuchen her, 1 Kor. XI, 27—34.

## §. 228.

### Die äußere Gemeinschaft der Mitglieder des Reiches Christi — (ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ).

Der Inbegriff der Theilnehmer am Reiche Christi gibt sich nach den Aposteln äußerlich zu erkennen durch die Gemeinschaft, in welcher dieselbe unter einander stehen, oder durch die Gemeinde, welche sie bilden. Zur Bezeichnung dieser äußerlichen Vereinigung hatte schon Jesus das Wort ἐκ-

*κλησία* gebraucht [46]), welches daher von *βασιλεία Χριστοῦ* wohl muß unterschieden werden. Denn die *ἐκκλησία* umfaßt diejenigen, welche sich äußerlich als Mitglieder des Reiches Christi hienieden zu erkennen geben; das Reich Christi aber beschränkt sich weder auf diese, noch auch gehören demselben alle diejenigen als Mitglieder wirklich an, welche in die äußerliche Verbindung eingetreten sind. Die Bedingungen der Theilnahme an der *ἐκκλησία* sind durch das Bekenntniß des kindlich frommen Vertrauens und der Sinnesänderung unter den heiligen verpflichtenden Zeichen der Sacramente und durch das Festhalten an den äußeren Verbindungsformen der Gemeinde gegeben. Dies Alles kann aber Statt finden ohne wahrhafte *πίστις* und *μετάνοια*, wie sie Christus von den Mitgliedern seines Reiches fordert; und es steht nicht bei den Menschen, sondern allein bei Gott zu beurtheilen, wiefern diese bei den Mitgliedern der *ἐκκλησία* wirklich vorhanden sind.

Die Apostel brauchen *ἐκκλησία* bald in einem allgemeinen Sinne, um die gesellschaftliche Verbindung der Anhänger Christi überhaupt zu bezeichnen, z. B. Eph. I, 22. V, 25., bald in einem besondern Sinne für eine einzelne christliche Gemeinschaft in einer Gegend oder an einem Orte, Gal. I, 2. 1 Thess. I, 1., oder sie bezeichnen diesen Verein auch durch *ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος*, 1 Tim. III, 15., und *ἐκκλησία κυρίου* (nach andern Lesarten *θεοῦ*, *κυρίου καὶ θεοῦ* u. a.), Apg. XX, 28. Die Aufforderung, an dieser Gemeinschaft Theil zu nehmen, heißt *κλῆσις*, Einladung, Eph. IV, 1., sie wird Gott zugeschrieben, Röm. VIII, 30. IX, 11. 1 Kor. I, 9. 1 Thess. II, 12. IV, 7. 2 Tim. I, 8. 9., und die Theilnehmer heißen *κλητοί*, Berufene, Eingeladene [47]), Röm. I, 6. 7. VIII, 28. 1 Kor.

[46]) Außer Matth. XVI, 18. XVIII, 17. findet sich in den Evangelien keine Spur, daß Christus sich dieses Ausdrucks je bedient habe. Da nun in diesen Stellen noch andere Merkzeichen hervortreten, woraus sich entnehmen läßt, daß man es nicht mit eigensten Worten Christi zu thun habe, so möchte sich obige Behauptung des sel. Vfs. kaum sicher stellen lassen. D. H.]

47) Bei den bildlichen Ausdrücken *κλῆσις* und *καλεῖν* liegt die Vergleichung mit einem Gastmahle zu Grunde, dessen Freuden Christus biswei-

I, 24. Auf sie werden alsdann dieselben Namen übergetragen, mit welchen das jüdische Volk nach seinem theokratischen Verhältnisse zu Gott bezeichnet wurde, als: ein auserwähltes Geschlecht, *γένος ἐκλεκτόν* (wie בָּחַר, בָּחִיר vom jüdischen Volke steht), 1 Petr. II, 9., *ἐκλεκτοί*, 1 Petr. I, 1., *ἐκλεκτοί θεοῦ*, Röm. VIII, 33., Gottgeweihte, *ἅγιοι*, Röm. XII, 13. u. ö. (nämlich in moralischem Sinne, geweiht dem Streben nach sittlicher Aehnlichkeit mit Gott, vgl. 1 Petr. I, 15.), Dan. VIII, 24. VII, 21., Volk des Eigenthums (עַם סְגֻלָּה, 2 Mos. XIX, 5. 5 Mos. VII, 6.) *λαὸς περιούσιος*, Tit. II, 14., *λαὸς εἰς περιποίησιν*, 1 Petr. II, 9., eine königliche — dem theokratischen Könige, Gott, gewidmete — Priesterschaft, *ἱεράτευμα ἅγιον*, *βασίλειον*, 1 Petr. II, 5. 9., vgl. 2 Mos. XIX, 6. Der Sektennahme *Χριστιανοί*, welcher zu Antiochien aufkam, Apg. XI, 26., wird auch von Petrus (1 Petr. IV, 16., vgl. Jak. II, 7.) gebraucht.

Der Zweck dieser Gemeinschaft besteht darin, durch die Vereinigung die höhere sittliche und religiöse Vollendung herbeizuführen, welche die Anstalt Christi fordert, Eph. IV, 11 — 16.

Die oberste Leitung derselben ist bei Christo, welcher das Oberhaupt der Gemeinde (*ἡ κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας*) ist, Eph. I, 22. V, 23. Kol. I, 18., der sie auch schützt und pflegt (*ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν*), Eph. V, 29., so wie er aus Liebe für sie sich hingeopfert hat, V. 25., um sie dadurch zu weihen und zu reinigen, Tit. II, 14. Doch sonderte er selbst Lehrer von verschiedenen Gaben und Gattungen aus, daß sie an seiner Stelle die Leitung des Vereines übernehmen sollten. Es werden als solche unterschieden: a) die Apostel; b) die Propheten, welche begabt sind mit der Fähigkeit eines begeisternden Vortrages; c) die Evangelisten, welche fähig sind zur Verbreitung und weiteren Verkündigung der Lehre; d) die Hirten, welche fähig sind zur Oberaufsicht und Verwaltung, die sogenannten Aeltesten, vgl. Apg. XX, 28., und e) die Lehrer, welche sich von den Prophe-

len als Bild des Glückes gebraucht hatte, welches die Theilnehmer an seiner Anstalt genießen sollten. Vgl. Matth. XXII, 3. 8. 9.

ten wohl nur durch die ruhigere Art des Vortrages unterschieden. Vgl. Eph. IV, 11. 1 Kor. XII, 28.

Das Recht der höchsten Leitung und Einrichtung dieser kirchlichen Gemeinschaft bleibt den Aposteln, wie dies besonders das Beispiel der Versammlung zu Jerusalem lehret, Apg. XV. Doch genießt keiner derselben einen Vorrang vor den andern, und jeder hat das Recht, seinen Mitapostel brüderlich zurecht zu weisen und zu tadeln, wenn er gefehlt hat, Gal. II, 6—15. [48]) Uebrigens leiten die Apostel selbst ihr Amt von Christo ab, welcher ihnen dasselbe ertheilt habe, Röm. I, 5. 1 Tim. I, 12.

Diese Gemeinschaft ist unter sich selbst und mit Christo durch das engste Band der Einheit verbunden; sie steht in einem innigen gleichsam organischen Zusammenhange und bildet ein einziges großes Ganze mit Christo. Die Apostel suchen dies deutlich zu machen durch die Vergleichung mit einem Körper oder mit einem Hause. So wie die Glieder unter sich in einer so genauen Verbindung stehen, daß das eine unentbehrlich ist für das andere, die Thätigkeit und das Leiden des einen auf das Ganze einwirkt; so stehen auch die Mitglieder der christlichen Gemeinschaft unter sich in Verbindung, sie sind Glieder desselben Körpers. So wie ferner das Haupt mit den übrigen Gliedern verbunden ist, sie beherrscht und leitet: so steht Christus mit der Gemeinde in Verbindung, er ist das Haupt, zu welchem sie als Körper gehört, 1 Kor. XII, 12—27. Röm. XII, 4. 5. Eph. IV, 15. 16. V, 29. 30. Oder das Ganze des christlichen Vereins wird als ein Gebäude gedacht, von welchem Christus den Schlußstein (*ἀκρογωνιαῖον*) bildet, welcher die Seiten des Gebäudes verbindet und stützt, Eph. II, 20—22. 1 Petr. II, 5—7. Die innige Gemeinschaft der Mitglieder des christlichen Vereins sollte bezeichnet werden durch den Brudernamen, welchen sie sich beilegten, Apg. VI, 3. IX, 30. u. ö.

48) Eine genauere Entwickelung der inneren Einrichtungen dieser apostolischen Gemeinschaft gehört in die Kirchengeschichte. [Vgl. aber hierüber besonders A. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Hamb. 1832. 33. II, 8. D. H.]

# Fünfter Abschnitt.

## Das ideale Reich, oder das Reich Christi nach seiner zukünftigen Vollendung in der Ewigkeit.

---

### Erstes Hauptstück.

### Die Wiederkunft des Christ (ἡ παρουσία τοῦ κυρίου).

### §. 229.

Christus hatte eine Wiedererscheinung seiner Person verheißen, welche vor der letzten Vollendung seines Reiches eintreten werde. Er hatte die Merkmale dieser seiner Zukunft angegeben, und besonders harte und schwere Zeiten, Unglücksfälle verschiedener Art, Abfall vom Glauben und Verführung als solche Zeichen betrachtet, welche vorhergehen müßten, ehe seine Erscheinung erfolgen könnte. Er hatte auch bestimmt, daß die Zeit dieser Wiederkunft ein Geheimniß sei, daß aber die Christen stets gerüstet sein sollten, ihren Herrn zu empfangen, da seine Erscheinung eine unerwartete sein werde (vgl. §. 166.). Die Apostel hielten fest an diesen Aussprüchen ihres Meisters und hofften daher eine Wiederkunft des Herrn. Sie bezeichnen diese mit folgenden Ausdrücken: παρουσία τοῦ κυρίου (τοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ), die Gegenwart, Anwesenheit des Herrn, 1 Joh. II, 28. 1 Thess. IV, 15. III, 13. 1 Kor. XV, 23.; ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου die Erscheinung des Herrn, 1 Tim. VI, 15.; ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, Tit. II, 13. ἡ ἡμέρα κυρίου, 1 Thess. V, 2., auch bloß ἡ ἡμέρα, Hebr. X, 25., oder mit der unbestimmten Formel ἔσχαται ἡμέραι, 2 Tim. III, 1., ὕστεροι καιροί, 1 Tim. IV, 1., und ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, die Offenbarung, das Sichtbarwerden Jesu Christi, 1 Petr. I, 7. — Was nun diese Erscheinung selbst anbelangt, so müssen wir Folgendes festhalten:

1) Den Zeitpunkt derselben erklären die Apostel gleichfalls für unbestimmbar und die Erscheinung wird daher auf jeden Fall unerwartet und plötzlich erfolgen. Dies soll angedeutet werden durch die sprichwörtliche Formel: der Herr, oder auch der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht, 1 Thess. V, 2. Offb. III, 3. XVI, 15.

2) Zugleich aber schwebt den Aposteln die Wiederkunft ihres Herrn jederzeit vor als nahe und bald erfolgend. Siehe ich komme schnell (*ἔρχομαι ταχύ*), sagt Christus, Offb. XXII, 7. 20. Der Apostel Paulus drückt sich so aus, als ob die damals lebenden Christen (*ἡμεῖς οἱ ζῶντες*) noch die Erscheinung des Herrn erleben würden (*περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου*), 1 Thess. IV, 15. 17. Wir werden nicht alle entschlafen, sagt er 1 Kor. XV, 51., sondern zum Theil der Verwandlung der Körper, welche mit der Erscheinung des Herrn bevorstehet, entgegen gehen [49]). Daher ermahnt der Apostel die Christen, die Wiederkunft des Herrn zu erwarten (*ἀναμένειν*), 1 Thess. I, 10. (*προσδέχεσθαι*), Tit. II, 13., oder die Gebote des Herrn zu beobachten bis zu seiner Wiedererscheinung (*μέχρι τῆς ἐπιφανείας*), 1 Tim. VI, 14. Auch nach Johannes ist die letzte Zeit schon vorhanden (*ἐσχάτη ὥρα ἐστίν*), 1 Joh. II, 18. Nach dem Briefe an die Hebräer nahet bereits der Tag des Herrn (*βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν*), Hebr. X, 25., und nur noch eine kurze Zeit (*ἔτι μικρὸν ὅσον ὅσον*), so wird der Erwartete kommen, V. 37. Nach Petrus ist das Ende aller Dinge nahe (*πάντων τὸ τέλος ἤγγικε*), 1 Petr. IV, 7. Die Aussprüche dieser Art sind zu betrachten theils als Aeußerungen einer ungeduldigen Sehnsucht, welche sich das, worauf sie gerichtet ist, so nahe als möglich zu rücken sucht, theils als sittliche Anregungen. Die Christen sollten durch solche Andeutungen von der Nähe des Herrn nachdrücklicher zur Wachsamkeit uud Treue aufgefordert werden: sie sollten sich stets gegenwärtig halten, daß der Herr auch schon sehr bald kommen könne. Für eine solche ideale Auffassung spricht besonders die Vergleichung der Aussprüche Christi. Vgl. §. 166.

[49) Vgl. jedoch die verschiedenen Lesarten im Grundtexte dieser Stelle. D. H.]

3) Diese Wiederkunft lassen die Apostel bedingt werden durch dieselben Zeichen, welche Christus angedeutet hatte. Sie denken sich harte Zeiten (*καιροὺς χαλεπούς*), welche vor derselben einhergehen würden, 2 Tim. III, 1. Insbesondere aber erwarten sie zuvor große Verführungen zum Abfalle, 1 Tim. IV, 1., sowie die Erscheinung von Feinden des Christ und Widersachern desselben, welche sie unter dem Ausdrucke *ἀντίχριστος* zusammenfassen. Paulus allein redet von diesem Antichrist wie von einer bestimmten Person und nennt ihn *τὸν ἄνθρωπον τῆς ἁμαρτίας*. Er glaubt, daß derselbe noch nicht erschienen sei, und die Wiederkunft des Herrn noch durch diese bevorstehende Erscheinung aufgehalten werde, 2 Thess. II, 1 — 12. Der Apostel führt hier weiter aus, was sein Meister nur angedeutet hatte (Matth. XXIV, 10 — 13. 24 — 28.), indem er einzelne Züge aus den prophetischen Abschnitten Ezech. XXXVIII. XXXIX. und besonders Dan. XI, 21 — 45. hinzunimmt. Er suchte durch diese Vorstellungen die Gemüther der Christen, welche über die vorgebliche Nähe des Herrn unruhig und ungeduldig geworden waren, zu beruhigen und zu einer größeren Fassung zu bewegen. Im Allgemeinen haben die Vorstellung von Verführern und Spöttern (*ἐμπαῖκται*), welche vor der Wiederkunft des Herrn auftreten werden, auch 2 Petr. III, 3. und Judas V. 18. Johannes faßt den Antichrist unbestimmter und ohne strenge Persönlichkeit, wenn er sagt: Schon jetzt sind viele Antichriste aufgetreten, 1 Joh. II, 18. Der Geist des Antichrists zeigt sich ihm in der Verläugnung der wirklichen Erscheinung Christi im Fleische, 1 Joh. IV, 3. 2 Joh. 7., und er findet sich schon in der Welt: — Wer da leugnet, daß Jesus der Messias (*ὁ Χριστός*) sei, der ist der Antichrist, 1 Joh. II, 22. Bei ihm hat also offenbar der Antichrist mehr eine innerliche, sittliche, als eine äußerliche, historische Bedeutung. Das, was in den Christen der Anerkennung ihres Herrn als eines Gottessohnes entgegenwirkt, der Geist des Unglaubens, mit welchem die christliche Gemeinde zu kämpfen hat, wird, unter dem Bilde einer Person dargestellt, zum Antichrist. Je näher die letzte Vollendung des Reichs ist, desto härter, schwerer wird dieser Kampf. Daher ist das Auftreten des Antichrists in seiner vollen Macht die Bedingung von der Wiederkunft des Herrn.

4) Ihrer Beschaffenheit nach wird diese Wiederkunft als eine höchst majestätische, herrliche geschildert, unter denselben Bildern, in welchen das A. T. die Theophanieen darstellt. Der Herr wird vom Himmel herabsteigen (*καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ*), 1 Thess. IV, 16. vgl. Phil. III, 20. 1 Petr. I, 7., in feuriger Glanzgestalt (*ἐν πυρὶ φλογός*), 2 Thess. I, 8., umgeben von der Schaar seiner Engel, 1 Thess. III, 13. IV, 16. 2 Thess. I, 7. Vgl. die Aeußerungen Christi, Matth. XXIV, 31. Mit dieser Wiederkunft werden dann die letzten großen Entwickelungen des Reiches Christi erfolgen, nämlich die Auferstehung der Todten, das allgemeine Gericht des Christ und das Weltende.

---

## Zweites Hauptstück.

### Die Wiederbelebung der Todten durch den Christ, oder die Auferstehung.

### §. 230.

Von der Auferstehung ihrem Wesen nach, sowie von der Art, wie die Apostel sie begründen, wurde schon §. 192. gehandelt; hier aber müssen wir sie in theokratischer Beziehung betrachten, wiefern sie als ein Werk des Christ bei seiner Wiedererscheinung dargestellt wird. Der Akt der Auferstehung wird bald Gott zugeschrieben, 1 Kor. VI, 14. 2 Kor. I, 9. Hebr. XI, 19., bald Christo, Phil. III, 21., welches so zu vereinigen ist, daß Gott durch Christum die Todten auferwecken wird (*ἐγερεῖ ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ*), 2 Kor. IV, 14., da er Christo die Macht der Todtenauferweckung übergeben hat, vgl. Joh. V, 21. 25—39. Diese Auferstehung nimmt ihren Anfang bei der Erscheinung Christi, 1 Kor. XV, 23., in einem Momente (*ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*), V. 52. Sie erfolgt als ein feierlicher Akt auf den letzten Posaunenhall (*ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι*), welcher die Erscheinung des Messias verkündigt, 1 Kor. XV, 52., vgl. 1 Thess. IV, 16.

Das Bild, auch schon von den Juden bei der Auferstehung angewandt, ist entlehnt von dem Gebrauche der Posaunen bei feierlichen Handlungen des levitischen Cultus und bei Siegesaufzügen. Als ein Sieges- und Triumpfzug wird nämlich das Herabkommen des theokratischen Königs vom Himmel gedacht. Er erscheint unter Siegesgeschrei (ἐν κελεύσματι), verkündigt durch den Ruf des Erzengels (ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου), 1 Thess. IV, 16. Indeß denkt sich Paulus die bei diesem feierlichen Akte erfolgende Auferstehung noch nicht als eine allgemeine. Es werden nämlich zuvörderst bei der Parusie Christi nur die Christen (οἱ τοῦ Χριστοῦ, οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ) erweckt werden (ἀναστήσονται πρῶτον), 1 Kor. XV, 23. 1 Thess. IV, 16. Daher nennt die Offenbarung diese Auferstehung die erste (ἀνάστασις ἡ πρώτη), Offb. XX, 5., im Gegensatze der später erfolgenden allgemeinen, vgl. V. 12. Mit dieser Auferstehung ist aber eine allgemeine Verwandlung verbunden. Paulus denkt sich nämlich die Auferstehung nicht als eine Wiederherstellung, sondern als eine vollkommnere Entwickelung des menschlichen Körpers zu einem unvergänglichen Organe für die Seele (1 Kor. XV, 35 — 50.). Diese wird nun in jenem Zeitpunkte der Wiedererscheinung eintreten. Wir erwarten unsern Herrn vom Himmel, welcher umwandeln wird (μετασχηματίσει) unsern niedrigen Körper zu einem solchen, welcher seinem verklärten Körper ähnlich ist, Phil. III, 20. 21. Die Verwandlung erfolgt aber nicht nur bei den alsdann Verstorbenen, sondern auch bei den noch Lebenden: Wir werden nicht alle entschlummern, aber wir werden alle verwandelt werden. Die Todten werden auferstehen, und wir (die bei der Wiederkunft noch Lebenden, ἡμεῖς οἱ περιλειπόμενοι 1 Thess. IV, 15. 17.) werden verwandelt werden (ἀλλαγησόμεθα), 1 Kor. XV, 51. 52. Paulus kann sich übrigens diese Auferstehung, obwohl er die der Christen unterscheidet von der allgemeinen, doch nicht chiliastisch gedacht haben, oder so, als ob mit ihr wiederum ein irdischer Zustand der Dinge herbeigeführt würde. Denn er verbindet die Auferstehung der Christen mit einer Versetzung derselben in den Himmel, wo sie alsdann beständig bei Christo sein werden, 1 Thess. IV, 17., wobei eine Vergleichung mit der Erhebung Christi in den Himmel zu

Grunde liegt. Zwar redet auch Paulus von einer Mitherrschaft der Christen mit Christo, 2 Tim. II, 12. u. ö.; aber er kann sich dieses Herrschen nicht sinnlich gedacht haben, da er die Nichtchristen, welche das Object desselben bilden müßten, nicht sogleich, sondern erst alsdann auferstehen läßt, wenn das Ende (τὸ τέλος), die Vollendung des Reiches Christi erfolgt und dieser dasselbe nun Gott übergibt, 1 Kor. XV, 24., wobei alsdann erst die allgemeine Auferstehung erfolgt (πάντες ζωοποιηθήσονται), V. 22. Den Vorzug der früher erweckten Christen muß er also nur darein gesetzt haben, daß sie während der letzten Entwickelung seines Reiches in seiner Nähe, seiner Gemeinschaft sind, sich seiner Seligkeit erfreuen und Theil nehmen an der siegreichen Ausdehnung seines Reiches, welcher auch die letzten Anstrengungen seiner Feinde weichen müssen. Dieser Sieg muß aber zuvor vollendet, der letzte Feind überwunden sein, wenn die selige Unsterblichkeit allgemein werden, oder alle Todten ins Leben zurückkehren sollen. Mit diesem vollendeten Siege über Tod und Sünde ist aber auch die Vollendung des Reiches Christi gegeben. Denn dieses Reich war eine blos interimistische, vermittelnde Anstalt, welche ihren Zweck erreicht hat, wenn alle Geisterwesen so weit sind geführt worden, daß sie fähig sind, in eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott zu treten. Johannes handelt in den unbezweifelten Schriften nicht selbst von der Auferstehung, sondern begnügt sich damit; die Verheißung derselben seinem Herrn in den Mund zu legen, Joh. 21—30., aus welchem Abschnitte man zugleich deutlich siehet, daß er sich dieselbe als eine Wiederbelebung des verstorbenen Leibes gedacht habe. Dagegen unterscheidet die Offenbarung noch schärfer, als Paulus, die erste Auferstehung der Christen von der zweiten allgemeinen und verbindet mit jener den Chiliasmus oder die Vorstellung von einer irdischen tausendjährigen Erneuerung des Reiches Christi. In der Hauptstelle Kap. XX, 4—6. werden die treuen Christen und Blutzeugen zuerst erweckt, sind Priester Gottes und Christi und herrschen mit ihm tausend Jahre. Daß aber dabei irdische Messiaserwartungen zu Grunde lagen, zeigt Kap. II, 26. 27., wo diese Herrschaft näher bezeichnet wird als eine Herrschaft über die Heiden (ἐπὶ τῶν ἐθνῶν), und Kap.

V, 10., wo die Heiligen herrschen auf der Erde (ἐπὶ τῆς γῆς). Bei einem Buche indessen, wo fast Alles aus den Worten der Propheten zusammengesetzt ist, wo sich so viele kühne Symbole vorfinden, kann man immer voraussetzen, daß der Verfasser sich auch in solchen Aeußerungen mehr die Worte und Ausdrücke der Propheten, als die an sie geknüpften irdischen Messiashoffnungen angeeignet habe. Auf keinen Fall reichen diese Aeußerungen hin, um einen groben Chiliasmus zu unterstützen, welcher das zukünftige Reich Christi nicht nur auf Erden erscheinen, sondern auch in irdischer und sinnlicher Glückseligkeit bestehen läßt. Die Worte Christi Matth. XIX, 28. müssen als der Text betrachtet werden, an welchen solche Ausführungen angeschlossen wurden. Daß übrigens auch in der Offenbarung Christus als der Todtenerwecker gedacht wird, erhellet aus Kap. I, 18., wo er die Schlüssel des Todes und der Unterwelt besitzend oder symbolisch als derjenige vorgestellt wird, welcher die Gräber öffnet und die Todten in das Leben zurückführt. — In den beiden Briefen des Petrus, dem des Jakobus und des Judas wird von dieser messianischen Auferstehung nicht geredet. Doch erwarten Petrus und Jakobus eine Parusie Christi, mit welcher sie sich die Vergeltung verbunden denken, Jak. V, 7. 8. 1 Petr. I, 5. 7. IV, 7. 17. V, 9. 10. Diese Vergeltung erscheint ihnen jedoch nicht als eine irdische. Das Erbe der Christen, zu welchem sie durch die Auferstehung Christi wiedergeboren wurden, ist aufbewahrt in den Himmeln, 1 Petr. I, 3. 4. — Der Hebräerbrief endlich redet im Allgemeinen von einer Auferstehung, ohne jedoch den Zeitpunkt derselben näher zu bestimmen, Hebr. XI, 19. 35., und an beiden Stellen nur in Beziehung auf vorchristliche Erwartungen.

# Drittes Hauptstück.

## Das allgemeine Gericht des Christ nach seiner Wiederkunft.

### §. 231.

Das Gericht des Messias läßt die Offenbarung bei der zweiten allgemeinen Auferstehung erfolgen. Sie schildert dasselbe unter Bildern eines königlichen Gerichtes. Der Richter sitzt auf einem erhabenen Throne, die Gerichtsacten liegen aufgerollt, das Urtheil wird nach den Büchern gefällt, Offb. **XX, 11—15.** vgl. Dan. **VII, 9—11.** Paulus dagegen gibt die Zeit dieses Gerichtes nicht an und läßt auch unbestimmt, ob dasselbe mit der ersten Auferstehung oder mit der Vollendung des Reiches eintreten werde. In der Stelle 2 Thess. **I, 6.** verbindet er das Eintreten einer gerechten Vergeltung Gottes unmittelbar mit der Erscheinung Christi vom Himmel (*τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ᾽ οὐρανοῦ*); 1 Kor. **IV, 5.** mit dem Kommen des Herrn (*ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος*) und 2 Tim. **IV, 1.** mit der *ἐπιφάνεια Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Wenn Petrus (1 Petr. **IV, 17.**) ein Gericht (*κρίμα*) unterscheidet, welches seinen Anfang nimmt mit dem Hause Gottes (*οἶκος τοῦ θεοῦ*, בֵּית הָאֱלֹהִים d. i. der neuen Gottesfamilie) und dereinst die Gott Widerspännstigen (*οἱ ἀπειθοῦντες τῷ θεῷ*) in weit größerem Maaße treffen wird, so darf das erstere, wie der Context zeigt, nicht von dem zukünftigen messianischen Gerichte, sondern muß von den Leiden verstanden werden, welche die Christen schon wirklich getroffen hatten. Nähere Bestimmungen sind nun folgende:

1) Der Richter wird Christus sein, 2 Tim. **IV, 1.** (*ὁ μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς*). Gott hat einen Tag bestimmt, wo er den Erdkreis mit Gerechtigkeit richten wird durch einen Mann, welchen er dazu bestimmte (*ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε*) und durch Auferweckung von den Todten allgemein beglaubigte, Apg. **XVII, 31.** Wir müssen alle erscheinen vor dem Richterstuhle Christi, 2 Kor. **V, 10.** Röm **XIV,**

10. Wenn dagegen Röm. II, 5. das Gericht Gott zugeschrieben wird, so ist dies daher zu erklären, weil Gott und Christus bei diesem Akt als in völliger Uebereinstimmung wirksam gedacht werden. Gott richtet durch Christum und das Urtheil des Letzteren ist zugleich auch göttlicher Urtheilsspruch. Vgl. was §. 230. gesagt ist über das ähnliche Verhältniß der Stellen, welche sich auf den messianischen Akt der Auferstehung beziehen.

2) Das Gericht wird ein allgemeines sein: Wir alle (*πάντες ἡμεῖς*) müssen erscheinen vor dem messianischen Richter, 2 Kor. V, 10. Röm. XIV, 10., oder alle Erdbewohner (*ἡ οἰκουμένη*), Apg. XVII, 31., oder Todte und Lebende, 2 Tim. IV, 1.

3) Das Gericht wird sich über das ganze Verhalten des Menschen erstrecken (*ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*), Röm. II, 6. Jeder wird empfangen, was er während seines irdischen Lebens (*διὰ τοῦ σώματος*) gethan hat, sei es Gutes oder Böses, 2 Kor. V, 10. Insbesondere wird dasselbe auch die Gesinnungen umfassen: Christus wird ans Licht ziehen die verborgensten Gedanken (*φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν*), 1 Kor. IV, 5. — Diese Stellen zeigen zugleich, daß Paulus die zukünftige Vergeltung nicht ausschließlich von der gläubigen Gesinnung, sondern auch von dem freien sittlichen Verhalten der an Christo gläubig Gewordenen abhängig machte.

4) Der Ausspruch selbst wird ein höchst gerechter sein. Er wird bezeichnet als *δικαιοκρισία τοῦ θεοῦ*, ein gerechtes Gericht Gottes, Röm. II, 5.

5) Die Strafe der Gottlosen oder derer, welche der Wahrheit widerstrebten, Röm. II, 8., dem Evangelio nicht gehorsam waren, 2 Thess. I, 8., wird als ein ewiges Verderben (*ὄλεθρος αἰώνιος*) geschildert. Durch diese Bestimmung wird die Bestrafung über die Zeitlichkeit hinausgerückt und zugleich eine stete Dauer derselben bei den Strafwürdigen gelehrt. Darin liegt aber nicht gegeben, daß diese Strafwürdigkeit gleichfalls beständig daure oder die für strafwürdig Erklärten beständig in diesem Zustande der Strafwürdigkeit, wel-

cher ihre Bestrafung bedingt, verharren würden. Wenn endlich die Objecte der Bestrafung als der Wahrheit und dem Evangelio Widerstrebende bezeichnet werden, so können damit nicht diejenigen gemeint sein, zu welchen die evangelische Wahrheit gar nicht gelangte, welche ihr also auch gar nicht widerstreben konnten; es ist vielmehr die aus Unsittlichkeit hervorgehende praktische Verwerfung der unverkennbaren und innerlich auch anerkannten göttlichen Wahrheit, welche der sinnlichen Lust widerstrebt, damit gemeint. Eine Verdammung der Heiden oder Nichtchristen überhaupt läßt sich weder aus diesen Stellen, noch auch überhaupt aus den apostolischen Lehraussprüchen ableiten.

6) Die Frommen gelangen alsdann zu dem ewigen, seligen Leben (*ζωὴ αἰώνιος*), Röm. **II, 7.** Paulus beschreibt diese Seligkeit unter Bildern: Die Christen werden Erben Gottes, Miterben Christi sein: alles Gute, was ein liebender Vater seinen Kindern, seinem geliebtesten Kinde nur überlassen kann, wird ihnen von ihrem göttlichen Vater zu Theil werden, sie sollen mit Christo verherrlicht werden (*συνδοξάζεσθαι*), Röm. **VIII, 17.**, mit ihm leben (*συζῆν*) und mit ihm herrschen (*συμβασιλεύειν*, 2 Tim. **II, 11. 12.** Durch diese bildliche Beschreibung will der Apostel den Gedanken wecken: Die frommen Christen werden eben so selig sein, als sie sich ihren vollendeten Meister schon jetzt denken. Hierdurch konnte die Vorstellung, daß die zukünftige Seligkeit die höchste und vollkommenste sein werde, gewiß am lebhaftesten geweckt werden. Diesen Gedanken macht Paulus um so trostreicher, indem er die zukünftige Seligkeit dem jetzigen leidenvollen Zustande entgegensetzt, 2 Kor. **IV, 16 — 18.** Das Wesen der zukünftigen Seligkeit setzt er aber in eine vollkommnere Erkenntniß, 1 Kor. **XIII, 10. 12.**, und in eine innige Gemeinschaft mit Christo, 1 Thess. **IV, 17.** *πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα*, 2 Thess. **II, 1.** *ἐπισυναγωγὴ ἐπὶ τὸν κύριον.*

7) Die Dauer dieser Seligkeit wird ewig sein (*ζωὴ αἰώνιος*), Röm. **II, 7.**, *κληρονομία ἄφθαρτος καὶ ἀμίαντος καὶ ἀμάραντος τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς εἰς ἡμᾶς*, 1 Petr. **I, 4.**

Der Apostel Johannes berührt in seinen Briefen zwar die Auferstehung nicht, aber auch er scheint mit der Erscheinung Christi sich ein Gericht verbunden zu denken, wenn er die Christen ermahnt, treu zu bleiben, um bei der Erscheinung des Herrn nicht die Zuversicht zu verlieren und beschämt zu werden, 1 Joh. II, 28. Die zukünftige Seligkeit hält er zwar für ein Geheimniß, eine den Christen jetzt noch dunkle, verborgene Sache; doch ist auch er überzeugt, daß dieselbe in einer vollkommneren Kenntniß Gottes und einer innigen Gemeinschaft mit demselben bestehen werde (*ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστι*), 1 Joh. III, 2. — Der Brief an die Hebräer kennt einen bevorstehenden Tag des Herrn, Kap. X, 25., und rechnet die Auferstehung unter die Elementarlehren des Christenthums, welche er mehr voraussetzen, als erörtern will, Kap. VI, 2. Das Gericht verbindet er, unbestimmt ob mittelbar oder unmittelbar, mit dem Tode. Einmal muß der Mensch sterben und darauf folgt sodann das Gericht, Kap. IX, 27. Die zukünftige Seligkeit zeichnet er unter schönen und lieblichen Bildern, welche aber zum Theil ein jüdisch-nationelles Gepräge haben. Er redet von einer zukünftigen Sabbathsfeier des Volkes Gottes (*σαββατισμὸς τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ*), Kap. IV, 9., einem himmlischen Jerusalem (*Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος*), Kap. XII, 22., dann aber auch von einem den Christen verheißenen ewigen Erbe (*ἡ αἰώνιος κληρονομία*), Kap. IX, 15., einem himmlischen Vaterlande (*πατρὶς ἐπουράνιος*), nach welchem sich schon die Väter sehnten, Kap. XI, 14. 16., einer von Gott bereiteten Stadt (*πόλις*), V. 16., einem bessern und bleibenden Gut im Himmel (*κρείττων ὕπαρξις ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσα*), Kap. X, 34. Zu diesem zukünftigen Gute aber hat Christus den Weg gebahnt. Er ist als unser Vorgänger (*πρόδρομος*) eingegangen in das Heiligthum durch seinen blutigen Tod (*ἐν τῷ αἵματι*), Kap. VI, 20. X, 19.

# Viertes Hauptstück.

## Die Vollendung der jetzigen Weltperiode (ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος).

### §. 232.

Mit der letzten Entscheidung über die Schicksale der Menschen wird eine totale Umänderung der gesammten Natur verbunden sein, welche man, jedoch nicht ganz genau, das Ende der Welt, besser die Vollendung der Welt (*συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, consummatio mundi) nennet. Der jetzige Himmel und die jetzige Erde — die gesammte sichtbare Welt — werden vom Feuer aufgelöst werden und ihre Bestandtheile werden zerschmelzen (*στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται*), 2 Petr. III, 12. Die Himmel werden mit Gekrach vergehen, die Elemente sich im Brande auflösen, die Erde und alles Werk (alles durch Menschenhand Hervorgebrachte) auf derselben vom Feuer verzehrt werden, V. 10. Und zwar erfolgt dies bei dem Tage des Gerichts und Verderbens der gottlosen Menschen, V. 7. Man darf diese Vorstellung nicht erläutern wollen aus dem stoischen Dogma vom Weltbrande, welches aus physischen und geologischen Erscheinungen abgeleitet wurde[50]). In der Stelle des petrinischen Briefes nämlich erscheint dieser Weltenbrand als eine Bestrafung der Gottlosen, welche Gott dereinst ebenso durch Feuer strafen wird, wie er der früheren sündigen Welt durch eine Wasserfluth den Untergang bereitete (vgl. V. 6). Die Vorstellung selbst aber floß aus solchen prophetischen Stellen, in denen das Strafgericht, welches Gott bei der Eröffnung der zukünftigen Theokratie über die Bösen wird ergehen lassen, dargestellt wird unter dem Bilde eines sie verzehrenden Feuers, in welchem Jehova erscheint und welches zugleich eine läuternde Kraft hat (vgl. Jes. **LXVI, 15. 16.** Zach. **XIII, 7—9.** Maleachi **III, 19—21.** Diese prophetischen Bilder wurden

50) Vgl. *Arist.*, de coelo I, 9., *Cic.*, de Nat. Deor. II, 46. *Seneca*, natur. Quaest. III., 28. 29.

dann übergetragen auf die zukünftige Christophanie. Vielleicht gehört dahin auch die paulinische Stelle, 2 Thess. I, 8., wenn man nämlich die Worte *ἐν πυρὶ φλογὸς διδόντος ἐκδίκησιν* verbindet: wir erwarten den Herrn, welcher durch Feuerflammen Strafe üben wird ꝛc. Ein Aufhören der jetzigen Beschaffenheit der Welt mit dem Zeitpunkte jener großen Entscheidung kennt auch die Offenbarung: *ὁ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθον καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι* Offb. XXI, 1., *τὰ πρῶτα ἀπῆλθον* V. 4. vgl. Jes. LXV, 16. 17., und bei Paulus liegt dasselbe angedeutet in den Worten *εἶτα τὸ τέλος* 1 Kor. XV, 24. Es ist dies jedoch kein Aufhören der Welt überhaupt, sondern nur der jetzigen Welt; denn aus dieser wird sich eine neue Welt oder ein neuer Himmel und eine neue Erde entwickeln, in denen Gerechtigkeit wohnet, 2 Petr. III, 13. Damit erfolgt dann auch die Erlösung der gesammten Natur, durch welche sie frei wird von der Vergänglichkeit, welcher sie wider ihren Willen unterworfen war, Röm. VIII, 21. In diesem neuen Himmel und der neuen Erde schaut die Offenbarung alsdann auch eine neue Gottesstadt, das neue Jerusalem, welche sich im glänzenden Schmuck vom Himmel herabsenkt, Kap. XXI, 1. 2. Hier wohnet nun Gott unter den Menschen und tritt in die innigste Verbindung mit ihnen; der Schmerz hat aufgehört, die Mühseligkeit hat ein Ende, V. 3. 4. Mit einer begeisterten Vision von dieser neuen Gottesstadt, in welcher alles Kostbare und Herrliche der Erde vereinigt ist, alle Maaße und Zahlen bedeutungsvoll erscheinen, beschließt dieser prophetische Dichter die Reihe seiner Visionen, Kap. XXI, 10—XXII, 5. Als Quellen für seine Beschreibung dienten ihm die Orakel, Ezech. XLVII, 1—12. XLVIII, 30—35. u. m. a. Sonach erfolgt nun auch mit der Parusie Christi die vollkommene Erfüllung alles dessen, was Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten geredet hat (*ἀποκατάστασις πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων αὐτοῦ προφητῶν*), Apg. III, 21. Die *ἀποκατάστασις* bezeichnet hier nicht Wiederherstellung, so daß *ἀποκατάστασις πάντων* die Wiederherstellung aller Dinge zu ihrem ursprünglichen Zustande der Unschuld und der seligen Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen wäre; sondern sie muß vielmehr (mit He-

sychius) nach dem Zusammenhange der Stelle für τελείωσις Vollendung, vollständiges Eintreten der prophetischen Verheißung genommen werden. Eher läßt sich die Hoffnung einer solchen Art der consummatio mundi, wie sie von Origenes und seiner Schule gelehrt wurde, an paulinische Aeußerungen, wie 1 Kor. XV, 28. Röm. VIII, 20. 21. anknüpfen. Ueberhaupt steht die heilige Schrift der Hoffnung nicht entgegen, daß die sittliche Vollendung aller Vernunftwesen, wie sie der Endzweck der Stiftung Christi ist, alsdann, wenn das Reich Christi sein Ziel erreicht hat und er dasselbe Gott, seinem Vater, wieder übergibt, so daß Gott Alles in Allem ist, auch wirklich werde herbeigeführt werden und mit ihr die selige Gemeinschaft Aller mit dem göttlichen Wesen oder die allgemeine Erlösung und Versöhnung werde gegeben sein.

# Register.

# Stellenregister.


1 Mosis. . . I.*) 56 ff.
I, 1—II, 3. . . I. 166 ff.
2. . . . . I. 132.
26. . . . I. 221. 402.
II, 4—III, 24. . I. 224 ff.
4—25. , . I. 171 ff.
7. . . . I. 202. 426.
III, 5. . . . . I. 189.
20. . . . . I. 173.
IV, 14. 16. . . . I. 126.
V, 24. . . . . I. 207.
VI, 2. . . . . I. 189.
2 ff. . . . . I. 107.
3. . . . . I. 223.
IX, 4. . . . . I. 201.
6. . . . . I. 222.
XIV, 18 f. . . . I. 96.
XV. . . . I. 257 f.
1. . . . . I. 259.
XVII. . . . I. 256 f.
XIX, 2. . . . I. 58.
XXII, 1—19. . . I. 151.
XXV, 8. 17. . . I. 209.
XXVIII, 16. . . . I. 126.
18. . . . . I. 58.
19. . . . . I. 126.
XXXI, 42. 53. . I. 97. 129.
XXXII, 31. . . . I. 58.
XXXIII, 20. . . . I. 110.
XXXVII, 35. . . I. 209 f.
XLVII, 9. . . . I. 210.
XLIX, 10. . . . I. 302.

2 Mosis. . . I. 59 ff.
III, 13—15. . I. 57. 98. 100.
15. . . . . I. 207.
15 f. . . . . I. 71.
VI, 2. . . . . I. 98.
3. . . I. 57. 95. 98.
VII—XII. . . . I. 123.
VII, 1. . . . . I. 71.
XV, 11. . . . . I. 109.
XVI, 4. . . . . I. 403.
XVIII, 11. . . . I. 109 f.
XIX, 5 f. . . . I. 255.
XX, 5. . . I. 246. 296.
XXIV, 10. . . I. 110.
XXXII, 9—14. . I. 151.
XXXIII, 18—23. . I. 112.
XXXIV, 6 f. . . I. 155.

3 Mosis
XI, 44. . . . I. 150.
XVI, 8. 10. 26. I. 108. 199.
XIX, 2 f. . . I. 150.
XX, 7 f. . . I. 149.
XXIV, 11—16. . . I. 99.
XXVI, 30. . . I. 109.
33. . . . I. 305.

4 Mosis
XI, 29. . . . . I. 71.
XII, 6. 8. . . I. 262.
XVI, 5. . . . I. 149.
30. . . . I. 210. 263.
33. . . . . I. 210.
XXI, 4—9. . . . I. 108.
XXII, 20—22. . . I. 151.

5 Mosis. . . I. 81.
V, 5. . . . . I. 261.
VI, 4 f. . . . I. 113.
X, 17. . . I. 110. 161.
XII, 23. . . I. 201.
XVII, 14—20. . . I. 74.
XVIII, 11. . I. 206 f.
15. . . . I. 484.
XXVIII, 64. . . I. 305.
XXXII. . . . I. 113.
4. . . . . I. 154.
8. . . . . I. 413.
15. 17. . . . I. 97.
XXXIII, 2. . . I. 414.
3. . . . I. 190.
27. . . . I. 124.

Josua. . . . I. 43.
V, 14. . . . I. 195.


*) Die römische Ziffer bezieht sich auf den Band, die arabische auf die Seite.

Richter. . . I. 43. 68.
VI, 8. . . . . I. 71.
VIII, 23. 27. . . . I. 68.
XIII, 18 f. . . I. 194.
XVI, 20. . . . I. 133.

1 Samuelis. . . I. 43.
I, 6. . . I. 179. 203. 214.
XV, 22. . . . I. 288.
XVI, 5. . . . I. 150.
23. . . . . I. 199.
XVII, 45. . . . I. 104.

2 Samuelis. . . I. 43.
V, 10. 24. . . . I. 104.
VII, 14 ff. . I. 74. 82. 302.

1 Könige. . . . I. 44.
VIII, 27. . . . . I. 125.
XI, 5. 7. . . . . I. 79.
XII, 28 f. . . . I. 68.
29. . . . . I. 77.
XXII, 21. . I. 134. 193.

2 Könige. . . . I. 44.
II, 11. . . . I. 193.
VI, 17. . . . I. 193.

1 Chronik. . I. 45. 334.
XII, 18. . . . I. 133.

2 Chronik. . I. 45. 334.
XVIII, 20. . I. 134. 193.

Esra. . . . I. 334.

Nehemia. . . I. 334.

Esther. . . I. 334.

Hiob. . I. 49. 293 ff. 335.
I, 21. . . . I. 202.
IV, 18. . . . I. 148.
V, 1. . . . I. 194.
17. . . . I. 294.
IX, 26. . . . I. 214.
X, 4. . . . I. 118.
21 f. . . . I. 212.
XI, 7 f. . . . I. 138.
XII, 9. . . . I. 102.
13. . . . I. 135.
XV, 14. . . . I. 238.
15. . . . I. 148.
XVIII, 14. . . I. 213.
XIX, 25—27. . . I. 219.
XXVIII, 23—27. . I. 143.
XXXII, 8. . . . I. 133.
XXXIII, 23. . . I. 194.
XXXIV, 11 f. . . I. 160.
XXXV, 6—8. . . I. 162.
XXXVI, 26. . . I. 124.
XXXVIII, 4 ff. . . I. 175.
XLII, 1—6. . . I. 294 f.
2. . . . . I. 130.

Psalmen. . I. 45. 335.
II, 7. . . . . I. 74.
V, 5—7. . . . I. 150.
VIII, 6. . . . I. 222.
IX, 18. . . . I. 111.
XI, 4. . . . I. 118.
4 ff. . . I. 161. 137.
5. . . . I. 150.
XVI, 10. . . . II. 127.
XVII, 15. . . . I. 221.
XVIII, 11. . . I. 197.
26 f. . . . I. 161.
XXII, 4. . . . I. 149.
16. 21. . . . I. 201.
XXIX, 1. . . . I. 189.
XXXII, 4. . . I. 201.
XXXIII, 4. . . I. 154.
9. . . . . I. 129.
11. . . . . I. 144.
15. . . . . I. 137.
XXXV, 1—3. . . I. 119.
5 f. . . . . I. 192.
XXXVI, 6. . . I. 134.
6—10. . . . I. 156.
XLIV, 24. . . . I. 118.
L, 5. . . . I. 253.
LI, 3. . . . I. 158.
7. . . . I. 238.
LXXIII, 17—20. . I. 293.
24. . . I. 221. 293.
LXXIV, 8. . . I. 346.
LXXVIII, 49. . . I. 192.
LXXXII, 1. . . I. 189.
LXXXIX, 6. 8. . I. 190.
XC, 1. 2. . . . I. 123.
4. . . . . I. 124.
10. . . . I. 214.
XCIV, 9. . . . I. 138.
XCV, 3. . . . I. 109.
XCVII, 9. . . . I. 109.
CII, 25. 28. . . I. 124.
26—29. . . . I. 125.
CIII, 8—15. . . I. 157.
CIV, . . . . I. 175.
4. . . . . I. 191.
24. . . . . I. 143.
CVI, 28. . . . I. 115.
CX, 1. . . . II. 117.
CXXI, 4. . . . I. 118.
CXXXIX, 8—10. . I. 128.
13. . . . I. 138.
15. . . . I. 203.
17 f. . . . I. 138.
CXLV, 8 f. . . I. 155 f.

CXLV, 16. . . I. 156.
17. . . . I. 158.
CXLVII, 5. . . I. 137.
Sprüchwörter. I. 47. 291.
III, 19 f. . I. 142. 150.
IV, 23. . . . I. 244.
VIII, 22—31. . . I. 142.
XV, 26. 29. . . I. 150.
XVI, 2. . . . I. 137.
4. . . . . I. 142.
XX, 9. . . . I. 237.
12. . . . I. 144.
Prediger. I. 50. 297 ff. 335.
Hoheslied. . . I. 50. 335.
Jesaja. I. 52. 79. 310 ff. 325 ff.
II, 1—4. . . . I. 308.
VI, 1—7. . . . I. 197.
3. . . . . I. 149.
5. . . . . I. 316.
VII, 14. . I. 315. II. 294.
VIII, 8. . . . I. 315.
IX, 5 f. . . I. 314. 499.
XI, 2. . . . I. 133 f.
XIII, 21. . . . I. 422.
XIV, 10. . . . I. 214.
XIX, 18. . . I. 102. 312.
23—25. . . I. 313.
XXVI, 4. . . . I. 103.
18 f. . . . I. 218.
XXX, 18—26. . . I. 313 f.
XXXII, 15—20. . I. 313 f.
XXXIV, 14. . I. 199. 422.
XL, 8. . . . I. 154.
12—31. . . . I. 130.
XLIII, 27. . I. 229. 238.
XLIV, 6. . . . I. 123.
XLV, 5—7. . . I. 114.
XLVIII, 16. . . I. 134.
LIII. . . . I. 326 ff. 504.
LV, 9. . . . I. 144.
LXIII, 16. . . . I. 249.
LXVI, 1. . . . I. 126.
Jeremias. . I. 54. 317.
III, 16. . . . I. 128.
19. . . . I. 249 ff.
V, 22. 24. . . . I. 143.
VII, 21—23. . . I. 288.
XI, 20. . . . I. 137.
XVII, 9 f. . . I. 137.
XXIII, 6. . . . I. 319.
24. . . . . I. 125.
XXXI, 20. . . I. 249.
Klaglieder. . . I. 49.
Hesekiel. . I. 55. 322.
I, 10. . . . . I. 195.
X, 14. . . . . I. 77.
XVIII, 2. . . . I. 297.
XXXIV, 23 f. . . I. 325.
XXXVII, 1—12. . . I. 218.
12 f. . . . I. 328.
24 f. . . . . I. 325.
Daniel. . . I. 88. 334.
IX, 21. . . . I. 193.
24—27. . . . I. 482.
XII, 2 f. . . . I. 428.
Hoseas. . . I. 51. 79.
VI, 7. . . . . I. 229.
XIII, 7. 8. . . . I. 119.
14. . . . . I. 213 f.
Joel. . . . I. 51.
III. . . . . I. 305.
Amos. . I. 51. 79. 305 f.
Obadja. . . . I. 55.
Jona. . . I. 54. 85.
Micha. . . . I. 53.
IV, 1—3. . . . I. 308.
V, 1. . . . . I. 308 f.
Nahum. . . . I. 53.
Habakuk. . . I. 54.
I, 13. . . . . I. 162.
III, 5. . . . . I. 407.
13. . . . . I. 322.
Zephanja. . . I. 54.
III, 9. . . . . I. 316.
18. . . . . I. 317.
Haggai. . . . I. 333.
Zacharia. . I. 54. 321. 333.
III, 7. . . . . I. 428.
9. . . . . I. 412.
IV, 10. . . . I. 412.
IX, 9. . . . . I. 322.
XII, 10. . . . I. 321.
Maleachi. . . I. 333.
II, 10. . . . . I. 250.
III, 1. 24. . . . I. 481.
Judith. . . I. 336. 444.
Weisheit. I. 336. 392 ff. 397 ff. 457.
II, 1—20. . . . I. 393.
10—20. . . . I. 484 f.
23 f. . . . . I. 424.

III, 14. . . . I. 432.
V, 5. . . . . I. 428.
VI, 9—21. . . I. 397.
19 f. . . . I. 432.
VIII, 19 f. . . I. 426.
IX, 15. . . I. 426. 447.
XII, 10. . . . I. 447.
XIII. XIV. . . I. 371.
1. . . . . I. 447.
XVI, 17. 24. . . I. 392.
XVII, 21. . . . I. 432.

Tobias. . I. 338. 444.

III, 6. . . . I. 430.
XIV, 5. . . . I. 483.

Sirach. . I. 336. 387. 395.

I, 4. . . . . I. 397.
XV, 12—17. . . I. 388.
XXIII, 9. . . . I. 99.
XLIII, 10 f. . I. 430. 484.

Baruch. . . I. 338.

1 Maccabäer. . I. 336.

XIV, 41. . . . I. 484.

2 Maccabäer. . I. 337.

III, 35. . . . I. 391.
V, 19. . . . I. 473.
VII, . . . . I. 433 f.
28. . . . I. 381.

Zusätze zu Daniel. . I. 339.

Matthäus. . II. 169. 192.

I, 22 f. . . . I. 316.
II, 2. 9. . . . I. 493.
III, 2. . . II. 108. 133.
11. . . II. 133. 175.
13—17. . . . II. 144.
15. . . . . II. 5 f.
IV, 4. . . . II. 59.
7. . . . . II. 54.
17. . . . . II. 109.
48. . . . . II. 122.
V, 3. . . . II. 111.
8. . . II. 54. 160.
9. . . . . II. 94.
12. . . . . II. 160.
17 ff. . . . II. 90.
20. . . . II. 110.
29. . . II. 75. 84.
33—37. . . . II. 82.
45. . . . II. 94.
45—48. . . . II. 96.
48. . . . II. 54.
VI, 7. . . . II. 98.
9. . . . . II. 56.
9—13. . . II. 62 f.
19 f. . . . II. 160.

VI, 33. . . II. 82. 110.
VII, 7—11. . . II. 64.
12. . . . II. 86.
21—23. . II. 139. 141.
VIII, 4. . . . II. 122.
11 f. . . II. 131. 161 f.
IX, 2—8. . . II. 137.
30. . . . II. 122.
X, 16. . . . II. 84.
23. . . . II. 154.
28. . . . II. 77.
34—36. . . II. 153.
35 f. . . . I. 493.
XI, 2 ff. . . II. 27. 121.
11. . . . II. 8.
12. . . . II. 109.
25. . . . II. 85.
28 f. . . . II. 111.
XII, 8. . . . II. 90.
16. . . . II. 123.
22—32. . . . II. 120.
24—27. . . II. 119.
28. . II. 59. 93. 109. 120.
31. . . II. 79. 102.
32. . . . II. 136.
39 f. . . II. 27. 121.
43—45. . . . II. 73.
XIII, 11. . . . II. 172.
19—22. . . . II. 141.
38 f. . . . II. 69 f.
39 ff. . . . II. 154.
52. . . . II. 91.
XIV, 22. . . II. 60.
XV, 3. . . . I. 470.
21—28. . . II. 132.
XVI, 16 f. . II. 95. 168.
18. . . II. 71. 152.
18 f. . . II. 149. 151.
28. . . . II. 154.
XVII, 15. . . II. 231.
19 f. . . . II. 120.
20. . . II. 25. 78. 88.
XVIII, 1—4. . . II. 85.
6. 10. . . . II. 67.
8 f. . . . II. 75. 84.
18. . . . II. 151.
XIX, 11 f. . . II. 84.
17. . . . II. 54.
24—26. . . . II. 134.
28 f. I. 510. II. 24. 160. 371.
XX, 20—28. . . II. 85.
28. . . . II. 31.
XXI, 21. . . . II. 25. 88.
43. . . . II. 132.
XXII, 23—32. . II. 75 ff.
31 f. . . . II. 91.
32. . . . I. 207.
34—40. . . II. 86.
41—46. . . II. 117.

XXIV. . I. 492 f. II. 154 ff.
XXV, . . . II. 154 ff.
31—46. . . II. 141.
46. . . . II. 61.
XXVI, 26—29. . II. 146 ff.
28. I. 254. II. 31. 128. 130.
41. . . . . II. 80.
63 f. . . . II. 95. 115.
XXVII, 11. . . II. 116.
46. . . . II. 127.
XXVIII, 19. . II. 96. 144 f.

Marcus. . . II. 193.
I, 15. . . . II. 139.
III, 14. . . . II. 171.
28—30. . . II. 102.
V, 43. . . . II. 123.
VII, 36. . . II. 123.
IX, 38—40. . . II. 120.
43—48. . II. 75. 84. 161.
X, 15. . . . . II. 84.
29 f. . . . . II. 24.
XII, 18—27. . II. 75 ff.
32—34. . . II. 110.
XIII, 32. . . II. 154.
XIV, 22—25. . II. 146 ff.
XVI, 16. . II. 139. 144.

Lucas. . . II. 194.
I. . . . . II. 5 f.
III, 16. . . . II. 175.
IV, 4. . . . II. 59.
VI, 5. . . . II. 90.
VII, 48 f. . . II. 137.
IX, 49 f. . . II. 120.
54—56. . . II. 168.
59 f. 62. . . II. 83.
X, 19. . . . II. 70.
20. . . II. 122. 160.
XI, 2—4. . . II. 62.
5—9. . . . II. 65.
13 f. . . II. 100. 116.
20. . . . II. 59.
24—26. . . II. 73.
29 f. . . . II. 121.
XII, 1. . . . II. 82.
4 f. . . . II. 77.
10. . . . II. 102.
49. . . . II. 153.
XIII, 16. . II. 70.
22—30. . II. 132.
XVI, 16. . . II. 109.
19—31. . . II. 77.
22 f. . . . II. 160.
XVII, 2 f. . . II. 18.
6. . . . . II. 88.
18. . . . . II. 56.
XVIII, 1—8. . . II. 65.
17. . . . II. 84.
29 f. . . . II. 24.
XIX, 40. . . . II. 34.
XX, 27—39. . . II. 75 ff.
XXII, 15—20. . II. 146 ff.
31. . . . II. 70.
43. . . . II. 225.
XXIII, 43. . . II. 160.
XXIV, 47. . II. 126. 136.

Johannes. . II. 43 ff. 192.
I, 14. . . . II. 278.
17 f. . . . II. 267.
18. . . II. 54. 96. 278.
29. . . . I. 505.
32 f. . . . II. 258.
33. . . . II. 101.
36. . . . I. 505.
52. . . . II. 67.
II, 19. 21. . II. 27. 35.
III, 3—21. . II. 134. 136.
5. . . . II. 144 f.
6. . . . . II. 80.
11. . . . . II. 93.
14 f. . . II. 91. 127 f.
16—21. . . II. 140.
18—20. . . . II. 60.
22. . . . II. 144.
34. . . . II. 258.
35. . . . . II. 96.
36. . . . . II. 140.
IV, 10—14. . . II. 94.
34. . . . . II. 55.
V, 4. . . . II. 229.
17. . . . . II. 57.
19. . . . . II, 92.
22—29. . . II. 140.
26. . . II. 53. 203.
29. . . . II. 161.
30. . . . . II. 92.
37 f. . . . II. 99.
VI, 35. . . . II. 94.
37. . . . II. 99.
44. . . II. 60. 99.
46. . . . II. 54.
49 f. . . . II. 91.
50. . . . II. 77.
51. . . . II. 33.
51—58. . . II. 128.
53. . . . II. 161.
57. . . . II. 53.
63. . . . II. 98.
65. . . . II. 99.
VII, 16 f. . . II. 92.
17. . . . II. 141.
37 f. . . . II. 94.
39. . . . II. 268.
VIII, 12. . . II. 94.
23. . . . II. 98.
26. . . II. 56. 93.
28. . . . II. 33.

VIII, 32 ff. II. 87. 98. 128.
38. . . . II. 93.
44. . . II. 69 f. 71. 74.
47. . . . II. 98.
49. . . . II. 72.
51. . . . II. 77.
58. . . . II. 301.
IX, 39. . . . II. 153.
41. . . . II. 136.
X, 2. 12. . . . II. 152.
15. . . . II. 31.
20. . . . II. 230.
30. . . . II. 93.
34—36. . . II. 95 f.
XI, 25. . . . II. 77.
42. . . . II. 121.
51. . . . I. 470.
XII, 9 f. . . II. 123.
31. . . . II. 70 f.
32 f. . . . II. 127.
41. . . . II. 267.
XIII, 34 f. . . . II. 87.
XIV, 6. . . . II. 94.
10. . . . II. 92.
12. . . . II. 98.
16. . . II. 101.
17. . . . II. 273.
26. . . II. 60. 101.
30. . . I. 507. II. 70.
XV, 6. . . . II. 161.
26. . . . II. 101.
XVI, 8 ff. . . II. 60. 102.
11. . . . II. 70 f.
12. . . II. 172. 269.
14. . . . II. 99.
XVII, . . . . II. 63.
3. . II. 56. 96. 115. 138.
4. . . . II. 92. 304.
11. . . . II. 54.
17. . . . II. 56.
21—23. . . II. 93.
XVIII, 36 f. . II. 49. 116.
37. . . . II. 152.
XIX, 11. . . II. 60.
XX, 12. . . II. 229.
22. . . II. 137. 268.
28. . . . II. 301.
XXI, 15—17. . . II. 150.

### Apostelgeschichte

I, 6. . I. 502. II. 172. 269.
II. . . . II. 175.
III, 21. . . II. 377.
X, 38. . . II. 231.
XI, 16. . . II. 175.
XII, 15. . . II. 224.
XIII, 48. . . II. 349.
XIV, 17. . . II. 215.
XV, 14—21. . . II. 187.
XVI, 16 f. . . II. 271.
XVII, 24. 26. . . II. 213.
27 f. . . II. 205.
28. . . II. 214. 244.
XXI, 11. . . II. 273.

### Römer

I, 1. . . II. 271.
2. . . II. 260.
3 f. . . II. 263. 294.
16. . . II. 321.
20. . . II. 213.
21—23. . . II. 203.
24. . . II. 217.
II, 4. . . II. 210.
5. . . II. 373.
III, 2. . . II. 260.
23—25. . . II. 251.
25. . . II. 317. 328.
29 f. . . II. 203.
IV, 5. . . II. 251. 342.
17. . . II. 214.
V, 1. . . II. 317.
8. . . II. 211.
9. . . II. 251.
12—21. . . II. 245.
19. . . II. 342.
VI, 1—4. . . II. 252.
3 ff. . . II. 325. 358.
18. . . II. 252.
21 f. . . II. 315.
VII, 6. . . II. 314 f.
7. . . II. 288.
17. . . II. 248.
VIII, 3. . . II. 298 f. 324.
3—9. . . II. 274.
9. . . II. 256.
18—23. . . II. 320.
26 f. . . II. 256 f.
28. . . II. 218. 350.
38. . . II. 227.
IX—XI. . . II. 351 ff.
IX, 5. . II. 279. 294. 301.
18. . . II. 217.
X, 3—6. . . II. 251.
4. . . II. 264.
XI, 7. . . II. 284.
8. . . II. 217.
33 f. . . II. 208.
36. . . II. 213. 215.
XIV, 9. . . II. 309.
23. . . II. 250.
XV, 8. . . II. 306.
30 f. . . II. 220.
XVI, 20. . . II. 239.

### 1 Korinthier

I, 30. . . II. 311.
II, 4 f. . . II. 274.
10. . . II. 257. 274.

II, 12 f. . . . II. 272.
V, 5. . . . II. 238.
VI, 3. . . . II. 228.
9 f. . . . II. 285.
VII, 40. . . . II. 272.
X, 11. . . . I. 490.
16. . . . II. 360.
20 f. . . . II. 236.
XI, 3. . . . II. 286.
10. . . . II. 226.
23—26. . . . II. 146 ff.
30. . . . II. 218.
XII, . . . II. 275 ff.
4—6. . . . II. 257. 278.
6. . . . II. 216.
13. . . . II. 358 f.
XIII, 13. . . . II. 337 f.
XIV. . . . II. 275 ff.
XV, 3. . . . II. 323.
8—10. . . . II. 181.
21 f. . . . II. 246.
23. . . . II. 369.
24. . . I. 510. II. 227.
29. . . . II. 242.
35—50. . . . II. 369.
51. 52. . . . II. 369.
54—56. . . . II, 315.
56. . . . II, 237.

2 Korinthier

I, 3. . . . II. 211.
III, 17 f. . II. 256. 274. 315.
IV, 6. . . . II. 216.
V, 1—7. . . . I. 436.
15. . . . II. 329.
20. . . . II. 332.
21. . . . II. 327.
VI, 15. . . I. 213. II. 236.
VIII, 9. . . II. 303. 305.
XI, 3. . . . II. 237.
14. . . . II. 227.
XIII, 13. . . . II. 257.

Galater

I, 4. . . . II, 325.
11 f. 15. . . . II. 271.
II, 6. . . . II. 184.
9. . . . II. 271.
III, 6. . . . II. 342.
13. . . II. 314, 325.
19. . II. 228. 260. 288.
24. . . . II. 288.
27. . . . II. 359.
IV, 4. . . . II, 294.
5. . . . II. 305.
6. . . . II. 256.
V, 24. . . . II. 325.

Epheser

I, 9. . . . II. 265.
I, 10. . . . II. 320.
11. . . . II. 349.
20—22. . . . II. 309.
21. . . . II. 227.
II, 2. . . . II. 312.
8. . . . II. 216.
15. . . . II. 325.
III, 10. . . . II. 208.
16. . . . II. 274.
IV, 6. . . . II. 205.
9. . . . II. 307.
17—24. . . . II. 250.
24. . . I. 223. II. 209.
27. . . . II. 236.
V, 8. . . . II. 322.
VI, 12. . . I. 507. II. 236.
17. . . . II. 274.

Philipper

I, 19. . . . II. 220.
II, 5—7. . . . II. 279.
6—11. . . . II. 302 f.
10 f. . . . II. 280.
27. . . . II. 215.
III, 20. 21. . . . II. 369.

Koloſſer

I, 12. . . . II. 239.
13. . . . II. 312.
15. . . II. 263. 301.
15—17. . . II. 280 f.
20. . . II. 317. 320.
II, 9. . . II. 263. 301.
9—11. . . . II. 308.
10. . . . II. 286.
11 f. . . . II. 358.
14. . . II. 314. 325.
15. . . . II. 312.
18. . . . II. 228.
III, 10. . . . I. 223.

1 Theſſalonicher

I, 9. . . . II. 204.
III, 13. . . . II. 228.
IV, 3. 7. . . II. 209.
16. . . II. 228. 369.
V, 5. . . . II. 322.

2 Theſſalonicher

II, 3. . . . I. 493.
III, 1 f. . . . II. 220.

1 Timotheus

I, 11. . . . II. 205.
II, 5. . . . II. 317.
III, 6 f. . . . II. 239.
16. . . II. 226. 279.
IV, 1. . . . I. 493.
VI, 15. . . . II. 205.
16. . . . II. 204 f.

2 Timothens
I, 10. . . . II. 240.
II, 12. . . . II. 370.
17 f. . . . II. 241.
III, 16. . . . II. 260.

Titus
II, 13. . . . II. 301.
III, 4. . . . II. 210.
5. . . . II. 136.

1 Petri . . II. 179. 190.
I, 11. . . . II. 261.
19. . . . II. 299.
II, 5. . . II. 273. 284.
9. . . . II. 322.
9 f. . . . II. 284.
24. . . . II. 329.
III, 4. . . . II. 254.
18—20. . . II. 306.
21. . . . II. 358.
IV, 17. . . . II. 372.
V, 7. . . . II. 215.

2 Petri. . . II. 192.
I, 10. . . . II. 254.
12. . . . II. 260.
16—18. . . II. 296.
21. . . . II. 259.
II, 13. . . . II. 360.
III, 6—12. . I. 510. II. 376.
16. . . . II. 253.

1 Johannis. . II. 191.
I, 1. . . . II. 264.
5. . . . II. 204. 209.
9. . . . II. 210.
II, 1. . . . II. 318.
17. . . . II. 219.
22. . . . II. 283. 367.
III, 2. . . . II. 219.
20. . . . II. 207.
IV, 1 ff. . . II. 276.
3 f. . . . II. 299.
6. . . . II. 273.
8 ff. . . . II. 211.
9. . . . II. 278.
V, 1. . . . II. 283.
5—9. . . II. 297. 339.
16. . . . II. 221.
20. . . . II. 264.

2 Johannis
V. 7. . . II. 264. 299.
10 f. . . . II. 249.

Hebräer. . . II. 194.
I, 2 f. . . . II. 280.
3. 8. . . . II. 301.
7. . . . I. 191.
II, 9. . . . II. 303.
II, 10. . . . II. 213.
14. . . II. 298. 312.
17. . . . II. 298.
IV, 12 f. . . II. 207.
13. . . . I. 137.
15. . . . II. 299.
VI, 17. . . . II. 208.
IX, 14. . II. 263. 318. 324.
26. . . . I. 490.
X, 3. . . . I. 270.
22. . . . II. 318.
XI, 1. . . . II. 343.
3. . . . II. 213 f.
5. . . . I. 208.
13. . . . I. 210.
26. . . . II. 261.
35. . . . II. 243.
XII, 2. . . II. 266. 323.
6—11. . . . II. 218.
9. . . . II. 203.
23. . . . II. 209.
XIII, 18 f. . . II. 220.
20. . . . II. 297.

Jacobus. . . II. 190.
I, 5. . . . II. 208.
13 f. . . II. 208. 247.
17. . . . II. 212.
II, 8. . . . II. 253.
17. 20. 26. . II. 252.
IV, 12. . . . II. 209.
13—17. . . II. 215.
V, 14 ff. . II. 215. 220.

Judas . . . II. 193.
6. . . . . II. 231.
9. . . . . II. 223.
25. . . . . II. 207.

Offenbarung. II. 192 f. 232 f.
I, 4. . . I. 101 f. 407.
8. . . . . II. 205.
II, 25 f. . . . II. 285.
IV, 2 ff. . . II. 204.
11. . . . II. 213.
V, 5. . . . II. 369.
8—12. . . II. 280.
10. . . . II. 285.
12. . . I. 407. II. 369.
VII, 2—4. . . I. 508.
VIII, 2—5. . . II. 223.
IX, 15. . . II. 231.
X, 1—3. . . II. 222.
XII, 10. . . . II. 232.
XIV, 13. . . II. 240.
XVI, 5. . . . II. 208.
XIX, 3. . . . II. 264.
XX, 4. . . . II. 285.
4—6. . . II. 370.
XXI, 1. . . . I. 510.


Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

# II.

# Wortregister.

## 1. Hebräische Wörter.


אֲבַדּוֹן I. 212.
אֲדֹנָי I. 57. 97. 104.
אוֹבוֹת I. 216.
אֵל בְּרִית I. 69.
— חַי I. 115. II. 203.
— עוֹלָם I. 124.
— עֶלְיוֹן I. 96. 106. 109.
— שַׁדַּי I. 57. 95. 129.
אֱלֹהִים I. 57. 96. 189. 304.
אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם I. 366.
— קֶדֶם I. 124.
אֱלוֹהַּ I. 97.
אֱלִילִים I. 101. 109.
אֵפוֹד I. 68.
אֶרֶץ אַפַּיִם I. 155.
אָשָׁם I. 269.
בְּחִירֵי יְהוָה I. 252.
בֶּן בְּכוֹר I. 251.
בֶּן־יְהוָה I. 74. 190. 304. II. 94.
בְּנֵי אֱלֹהִים I. 58. 107. 189. II. 95.
— יְהוָה I. 249.
— נְבִיאִים I. 72.
— עַם I. 240.
בַּעַל בְּרִית I. 69.
— שָׁמַיִם I. 69.
בַּר אֱלָהִין I. 411.
בַּת קוֹל I. 471.
דּוֹר אֲבוֹת I. 212.
דַּעַת טוֹב וָרָע I. 224.
הֲבָלִים I. 101.
חֶרֶל I. 212.
חַדְרֵי מָוֶת I. 214.
יִדְּעוֹנִים I. 216.

יְהוָה I. 57. 98. II. 202.
יְהוָה אֱלֹהִים I. 103.
יְהוָה צְבָאוֹת I. 104. 366. II. 203.
יִרְאַת יְהוָה I. 133.
כְּבוֹד יְהוָה I. 162. 262.
כְּלָיוֹת I. 201.
כְּמוֹשׁ I. 79.
כֹּפֶר I. 270. 272.
נְפִילִים I. 189. 233.
נָשָׂא פָּנִים I. 161.
נְשָׁמָה I. 200. 223.
סְבָךְ I. 185.
סוֹד I. 188. 190.
סוֹפְרִים I. 469.
עוֹלוֹת I. 269.
עוֹלָם I. 124. 488.
עֲזָאזֵל I. 108. 199.
עִיר I. 411.
עֲמִית I. 240.
צְבָא יְהוָה I. 188.
צְבָאוֹת I. 104.
צֶלֶם אֱלֹהִים I. 221.
צֶמַח I. 480.
קֶדֶם I. 124.
שְׂעִירִים I. 199.
שַׁדַּי I. 57. 95.
שָׂרִים I. 199.
שְׁכִינָה I. 163.
שְׁלָמִים I. 268.
תֵּבֵל I. 165.
תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ I. 212.
תְּרָפִים I. 57. 69.

## 2. Griechische Wörter.


Ἀ καὶ τὸ Ὠ. . . I. 123.
ἀδικία. . . . II. 93.
αἰὼν οὗτος u. ὁ μέλλων. I. 488. II. 237.
ἀλήθεια. . . . II. 49.
ἀνοχή. . . . II. 210.
ἀνάστασις ζωῆς καὶ κρίσεως. II. 256.
ἀποκατάστασις πάντων. II. 377.
ἀπολύτρωσις. . . II. 309.
ἀρχὴ, ὁ θεός. . . . II. 205.
ἄρχων τοῦ κόσμου. . II. 70.
— τῶν δαιμονίων. . II. 72.
ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν. II. 128.
βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. II. 161.
γλώσσαις λαλεῖν. II. 176. 276.
διάβολος. . II. 69. 235 f.
διακρίσεις πνευμάτων. II. 276.
δικαιοσύνη. . II. 82. 210. 317.
— ἐκ πίστεως. II. 251. 342.
δικαιοῦν. . . II. 342.
δικαίωσις. . . II. 317.
δίκη θεοῦ. . . I. 378.
δουλεία. . . . II. 310.
δυνάμεις. . . II. 119.
— θεοῦ. . . I. 377.
ἐγρήγορος = ἄγγελος. . I. 411.
ἔθνη. . . . II. 157 f.
εἰρηνοποιεῖν. . . II. 317.
ἐκκλησία τοῦ χριστοῦ. II. 149. 361.
ἐκλογή. . . I. 252. II. 348.
ἔλεος. . . . II. 210.
ἔργα. . II. 27. 92. 121.
ἐχθρός. . . . II. 69.
ζῶν θεός. . I. 115. II. 203.
θεόπνευστος. . . II. 260.
ἱλασμός. . . . II. 328.
καταλλαγή. . II. 310. 317.
κόσμος. . I. 165. II. 70. 132.
λόγος σοφίας καὶ γνώσεως. II. 275.
λύτρον. . . . II. 128.
μακροθυμία. . . II. 210.
μαρτυρία τοῦ πνεύματος. II. 297.
μετασχηματίζειν. . II. 369.
νήπιοι. . . . II. 85.
οἰκτιρμοί. . . II. 210.
ὀλιγοπιστία. . . II. 58.
παντοκράτωρ. . I. 105. 366.
παράκλητος. . . II. 102.
— χριστός. . . II. 334.
παῤῥησία. . . II. 319.
πίστις. . II. 137 ff. 338 ff.
— νεκρά. . . II. 252.
πλήρωμα τοῦ χρόνου. . I. 483.
πονηρὸς, σατανᾶς. . II. 69.
πορνεία. . . . II. 187.
προσαγωγὴ πρὸς τὸν θεόν. II. 319.
πρόσωπον λαμβάνειν. . I. 161.
σάρξ. . . . II. 128.
σοφία. . . I. 397 ff. 457.
σπλάγχνα. . . II. 210.
συντέλεια τοῦ αἰῶνος. II. 153. 286. 376 ff.
τύποι. . . . II. 261.
τύχη. . . . I. 402.
φαντάσματα. . I. 414. 416.
χαρίσματα τοῦ πνεύματος. II. 275.
χρηστότης θεοῦ. II. 210.

# III.

# Sachregister.

## A.


Abendmahl. . II. 146. 360.
Abraham. . I. 56. 235.
— Namensveränderung. I. 256.
Accommodation. I. 16. II. 13 f. 22.
Adam, erster u. letzter. II. 245.
Aegypter, Religion derselben. I. 61 ff.
Allegorie. . . I. 12. II. 13.
Allegorische Interpretation. I. 354. II. 91.
Almosen. . . I. 244.
— bewirken Sündenvergebung. I. 444.
Antichrist. . I. 495. II. 367.
Antiochien, Gemeinde daselbst. II. 179.
Anthropomorphismen. I. 12. 115. 369.
— von den Aposteln sorgfältig vermieden. . . II. 204.
Anthropopathieen. I. 12. 117. 368 f.
Apokryphen. . . I. 335.
Apostel. . . . II. 167 ff.
— Zweck ihrer Erwählung. II. 171.
— nationale Vorurtheile. II. 172. 333.
— — und Irrthümer derselben. II. 268.
— stufenweise Ausbildung. II. 180.
— empfangen den göttlichen Geist. II. 268 f.
— Gründer der Gemeinde. I. 149. 173.
— Leiter der Gemeinde. II. 364.
— Wunderkräfte ihnen mitgetheilt. II. 173.
— — u. von ihnen angewendet. II. 178. 295.
— Grundlage ihrer Lehre. II. 195 ff.
— ihre Schriften. . II. 189 ff.
Aristobuls Interpretation. I. 354.
Asmodi. . . . I. 422.
Astarte, eine Gottheit. I. 69. 79.
Auferstehung. I. 217. 358. II. 75 ff. 368 ff.
— allgemeine. I. 435. II. 156. 241. 369 f.
Auferstehung, erste. I. 429. 506. II. 369 f.
— der Juden. . I. 428.
— bildlich zu fassen. . I. 324.
— bei Christo = Fortleben. II. 77.
— Christi, als Unterpfand. II. 333.


## B.


Baaldienst. . I. 69. 78.
Baum des Lebens. . I. 224.
Begeisterung, allgemeine. s. Geist.
Belial. . I. 213. II. 236.
Berufung. II. 214. 285. 349 f. 362.
Beschneidung. . I. 257. 278.
— tropisch zu fassen. I. 241. II. 336 f.
Besserung, sittliche. I. 245. II. 133 ff.
Bethlehem, Geburtsort des theokr. Herrschers. . I. 308. 498.
Blut, Sitz der Seele. . I. 200.
— der Opferthiere bei Bündnissen. I. 254. 260.
— — hat versöhnende Kraft. I. 270.
— des neuen Bündnisses. II. 32.
Blutgenuß untersagt. . I. 232.
Blutrache. . . I. 242.
Blutschande. . . I. 282.
Brot vom Himmel heißt bei Philo der Logos. . . 403.
Buch der Lebenden. I. 180. 580.
Bund Gottes nach der Noachischen Fluth. . . I. 231 f.
— — mit den Vätern. I. 256.
— — mit dem Volke Israel. I. 153. 253. 472.
— — durch die Gesetzgebung. I. 260.
— — neuer ewiger mit den Zurückgekehrten. I. 318. 323.
— — — durch d. Messias. I. 481.
— — — durch Christum. II. 331.
Bundeslade. . . I. 267.
— soll nicht mehr sein in d. neuen Theokr. . . I. 319.

Bundeslade, im zweiten Tempel nicht befindlich. . . I. 473.

C.

Chaldäer. . . I. 86 f.
Cherubim. . I. 77. 107. 228.
— gehören nicht zu den Engeln. I. 195 ff.
Chiliasmus. . . I. 509.
— ist Christo fremd. II. 19 ff.
— der Apokalypse. II. 285. 312.
Christus, Namensbezeichnung. II. 16.
— — bildlich. . II. 94. 152.
— — — als Lamm. I. 505. II. 327.
— Präexistenz legt er sich selbst bei. II. 301 f.
— Werkzeug bei der Schöpfung. II. 214. 280.
— vorausverkündigt (vgl. Messias). II. 261. 291 ff.
— sein Erscheinen vorbereitet. II. 3. 292.
— Erzeugung u. Geburt desselben. II. 293 ff.
— verschiedene Zustände. II. 302 ff.
— menschliche Natur desselben. II. 298.
— der Erstgeborne. . II. 319.
— Bildungsgeschichte. . II. 8 f.
— hohe Würde seiner Person. II. 49.
— Taufe. . II. 6. 144.
— Herabkommen des Geistes auf ihn. II. 258. 262. 297.
— Geist Gottes in ihm. II. 300.
— Sohn Gottes. II. 94. 301.
— — durch Stimmen vom Himmel dafür erklärt. II. 296 (339).
— — nicht im metaphysischen Sinne. . II. 96 f.
— — nach der kirchlichen Trinitätslehre. . II. 105.
— — eingeborner Sohn Gottes. II. 278 f.
— — Eins mit dem Vater. II. 93. 96.
— — Alles ihm vom Vater gegeben. II. 59.
— — göttliche Verehrung ihm zuerkannt. . . II. 280.
— — Gott genannt. II. 279 f. 301.
— — unterscheidet seine Person vom göttlichen Wesen. II. 52 f.
— fordert Glauben an seine Sendung. . . II. 98.
— Offenbarung durch ihn. II. 89 ff.
— unterwirft sich dem Gesetz. II. 305.
Christus, steht über dem Gesetz. II. 90. 331.
— der allgemeine Weltheiland. II. 335 f.
— Vorbild für sittliches Verhalten. II. 126. 323.
— wird versucht. . II. 232.
— ist sündenfrei. . II. 299.
— seine Lehre. II. 11. 98. 321.
— — beruft sich darauf. II. 194.
— — Lehrart. . II. 13.
— — Verhältniß zu d. jüd. Secten. II. 10.
— Schüler desselben. . II. 145.
— Wunder dess. II. 25. 43 f. 118 ff. 295.
— — deren Bekanntmachung untersagt. . . II. 122.
— — auch jetzt noch Beglaubigungsmittel. II. 123. 139.
— Weissagungen. II. 124. 295.
— Messias, als Kind schon dafür erkannt. . I. 499.
— — bestimmte Erklärung. II. 16. 114.
— — warum nicht bald öffentlich. II. 17.
— — Beglaubigung. II. 117 ff. 291 ff.
— messian. Werk. II. 125. 280.
— Himmelreich gestiftet. II. 24.
— — König desselben. II. 111. 153.
— — — aber im geistigen Sinne. II. 116.
u. unter Gott stehend. II. 286.
— Einzug in Jerus., tumultuar. Volksbewegung. II. 17 f. (I. 322.)
— stiftet ein Gedächtnißmahl. II. 146 ff.
— Leiden, freiwillig. II. 305. 323.
— letzte Schicksale. II. 28. 44. 296.
— Tod. II. 36 f. 296. 306.
— — freiwilliger. . II. 126.
— — Opfertod. . II. 327.
— — — deshalb Hoherpriester. II. 266. 299. 328.
— — — u. Mittler. II. 311. 317. 331.
— — wohlthätige Wirkung. II. 128 f. 331.
— — — Erlösung u. Versöhnung. II. 30 ff. 127. 266. 311. 317. 323 ff.
— — — Unterschied beider. II. 332.
— — — Besieger des Todes. II. 237. 315.

Christus, Ueberwindung des Satans. II. 239. 331.
— Tod, Sündenvergebung. II. 126.
— Herabsteigen in die Unterwelt. II. 306.
— Auferstehung. II. 38 f. 44. 308. 333.
— — vorhergesagt. . II. 121.
— — Engel am Grabe. II. 225.
— — warum er da seinen Feinden sich nicht zeigte. . II. 38.
— — durch sie als Christ bestätigt. II. 296.
— — auf sie die Wahrheit des christlichen Glaubens gestützt. II. 242. 297.
— — Sündenvergebung an sie geknüpft. . II. 333. 340.
— — Unterpfand unsrer Auferstehung. . II. 333 f.
— Gründer der christlichen Gemeinde. . II. 149.
— — unsichtbarer Leiter. II. 152. 363.
— Himmelfahrt. II. 38 f. 44. 174. 225. 308.
— Verherrlichung. II. 307.
— Sitzen zur Rechten Gottes. II. 308.
— Anwalt der Schwachen. II. 318. 334.
— Wiedererscheinung. II. 153. 286. 365.
— Todtenerwecker u. Weltrichter. II. 156 ff. 228. 280. 368.
Christ Jehova's, der israel. König. I. 74. 280.
Christen, Name. . II. 179. 363.
— ein Tempel des h. Geistes. II. 273.
— Erben Gottes. . II. 319.
— sollen über die Völker herrschen. I. 508.
Cultus, symbolischer. I. 267. 473.
— bei Philo. . I. 355 f.

## D.

Dämonen, im Hebraismus nicht. I. 198.
— bei den LXX und in den Apokryphen. . . I. 421.
— im N. T. . II. 69. 230.
— — Jesus folgt der Volksmeinung. . . II. 73.
— Vertreibung der Dämonen. I. 422 f.
Dämonische, Heilung derselben. I. 423. II. 230 f.
— — durch Christum. II. 72.
Dämonische, Schweigen des Joh. II. 44. 223.
Demuth. . . II. 86. 249.
Diakonen. . . . II. 178.
Dreieinigkeit nach Jesu Lehre. II. 104.
— nach der Lehre der Apostel. II. 278.
— nach der Kirchenlehre. II. 105.

## E.

Eden. . . . I. 224.
Elias. . . . I. 87.
— Vorgänger des Messias. I. 481. 494.
Elisa. . . . I. 78.
Ende der Tage. . I. 429.
Engel, Boten Jehova's. I. 190.
— Namen. I. 189. 411. II. 222.
— Klassen. . I. 195. II. 227.
— Gestalt. I. 193. 412. II. 222. 227.
— Erscheinungen. I. 191. 259. 412. 417. II. 69. 224.
ein Engel stärkt Jesum. II. 225. 306.
— — von Josephus sehr frei behandelt. . I. 414.
— Geschäfte. I. 191. 413. II. 67 f. 223.
— — Antheil an der Gesetzgebung. I. (266) 414. II. 228. 260.
— — Deuter der Offenbar. II. 223.
— — Vorsteher der einzelnen Länder. I. 358. 413. II. 231.
— — bringen die Gebete der Frommen vor Gott. II. 223.
— — beim Weltgericht. II. 228.
— von den Sadducäern verworfen. I. 416.
— Himmelsbewohner. I. 187. 412.
— die verstorbenen Gerechten. I. 428.
— Personification der Gotteskraft. I. 191 f.
— als Untergötter. . I. 357.
— durch Gottesnamen bezeichnet. I. 58.
— Gegenstände religiöser Verehrung. I. 194. . II. 223. 228.
— Lehre Jesu über sie. II. 67.
— — der Apostel. II. 222 ff.
— ob diese Lehre ein Glaubensartikel. . II. 229. 231.
— sittlich böse. I. 198. II. 72.
— Unglücksengel. . I. 192.
— menschl. Boten so genannt. II. 226.
Erben Gottes. . . II. 319.
Erbsünde, bei Philo. . I. 443.
Erhaltung der Welt s. Vorsehung.

Erleuchtung. . . II. 322.
Erlösung Israels. . I. 483.
— durch Christum s. Christus.
Erstgeburt, dem Priester zufallend. I. 277.
Essäer. . . I. 359. 451.
Etymologische Sagen. . I. 173.
Eudämonismus des Gesetzes. I. 241.
— im Buche der Sprüche. I. 291.
— von Christus verworfen. II. 84.
Evangelien. . . II. 40 ff.
Ewigkeit der Höllenstrafen. II. 161 f.

## F.

Fabel. . . . I. 12.
Festtage und Zeiten. I. 272. 473.
Fluch des Gesetzes. I. 261. 289.
— — von Christo erduldet. II. 326.
Freiheit s. Wille.
Freistädte. . . . I. 242.
Fürbitten. . . II. 220.
Fußwaschen. . . . I. 86.

## G.

Gebet. . . . II. 62.
— im Namen Jesu. . II. 64.
— durch den Geist Gottes unterstützt. . . II. 275.
— durch Engel vor Gott gebracht. I. 412.
— Erhörung. . II. 64. 219.
Geheimniß des göttl. Rathschlusses. II. 350.
Geist, heiliger. I. 134. II. 99. 256.
— personificirt. . II. 99 f.
— von Gott. I. 133. 182. II. 59 f.
— Bezeichnungen dess. II. 256. 273.
— parallel mit σοφία, λόγος θεοῦ. I. 399.
— identisch mit Christo. II. 256.
— von Gott u. Christo unterschieden. . . II. 257.
— wirksam in den Vff. der alttest. Schriften. I. 456. II. 89. 259.
— — in den Vätern der Ueberlieferung. . . I. 470.
— — in Christo vollkommener. II. 262 f.
— aus der Höhe. I. 313. 457.
— unter dem Symbol der Taube. II. 258. 262.
— sein Zeugniß für Jesum. II. 297 f.
— den Aposteln verheißen. II. 99 f. 268.
— — mitgetheilt. II. 175. 269.
— Mittheilungen desselben allgemein. I. 305. 313. II. 101. 151. 176. 272 f.
Geist, in der christl. Gemeinde. II. 152.
— Art der Wirksamkeit. II. 259.
— heil., Princip der gesammten kirchl. Wirksamkeit. II. 273 ff.
— Wunderkräfte. . II. 275.
— der Unterweisung. . I. 457.
— der Kindschaft. . II. 275.
— der Wahrheit. . II. 273.
Geister Gottes, die sieben der Apokalypse. . . II. 206.
— Prüfung der Geister. II. 276.
— unsaubere. . II. 72. 230.
Gemara. . . . I. 342.
Gemeinde der Christen. II. 149 ff. 361.
— erste zu Jerusalem. II. 178.
— Einheit durch Taufe und Abendmahl. . II. 359. 361.
Gericht, ewiges. . II. 161.
— inneres u. äußeres. II. 142. 159.
— jüngstes. . . II. 372 ff.
Gesetz, durch Moses gegeben. I. 262.
— — im Namen Gottes. I. 208 f.
— durch die Engel s. Engel.
— vor Erschaffung der Welt v. Gott erschaffen. . I. 396 f. 466.
— Grundlage der theokratischen Verfassung. . . I. 41.
— alljährliche Vorlesung. I. 345.
— Bedeutung für das Gefühl. I. 47.
— sittliche Bedeutung. I. 239.
— wie man seine Strenge zu beurtheilen habe. . I. 242.
— unerschöpfl. Quelle der Weisheit. I. 466.
— schriftliches und mündliches. I. 469 f.
— zweifacher Sinn dess. I. 467.
— pädag. u. prophet. Zweck desselben. . . II. 262. 288.
— Reformation dess. vom Messias erwartet. . . I. 503.
— wie es Christus betrachtet. II. 90 f.
— u. Evangelium. II. 262. 265.
— Knechtschaft des Gesetzes. II. 313 f.
— der Sünde. . II. 313.
— in den Gliedern. . II. 247 f.
Gesetztafeln. . . I. 260.
Gesinnung, gute, darauf wirkt das Gesetz hin. . I. 240.
— kindliche s. Kindschaft und Sinnesänderung.
— dem Cultus nicht unterzuordnen. I. 287.
— bestimmt den Werth der Handlung. . II. 81. 250.

Gestirne als Lebewesen. . I. 188.
Glaube, rel., s. πίστις.
— Kraft desselben. . II. 98.
— Verhältniß zur Tugend. II. 138.
Gnadenwahl. . II. 347 ff.
Gog und Magog. I. 324. 509.
Gott, Namen u. Epitheta. I. 57. 95. 366. 370. II. 55. 202. 205.
— — in den Targumim umschrieben. I. 405.
— Dasein. . . II. 202.
— Einheit. I. 60. 105. 367. 370. II. 52. 203.
— — Kenntniß ders. von Jesu vorausgesetzt. . II. 52.
— bei Philo als thätiges und leidendes Princip. . I. 375.
— Schöpfer. I. 166. 379. II. 57. 212.
— Erhalter der Welt. I. 165. 385. II. 214.
— — auch im Einzelnen. II. 57 f.
— Regierer. I. 180. 285. II. 59. 215.
— — in Beziehung auf die Menschen. . . II. 215.
— — — auf das jüdische Volk s. Theokratie.
— — — auf die Nicht-Hebräer. I. 286.
— geistiges Wesen. II. 54. 204.
— — doch unter menschl. Gestalt gedacht. . . I. 222.
— bildlose Verehrung vor Moses. I. 56.
— — nach dem Gesetz. I. 267.
— ein Lichtwesen. II. 204. 212.
— die Liebe genannt. II. 211.
— Wille. I. 144. 369. 374.
— Weltrichter. I. 161. 280. II. 55. 209.
— als Vater ꝛc. s. Dreieinigkeit.
— Wort Gottes s. v. a. Gott. I. 405 f.
— Ebenbild Gottes im Menschen. I. 221. 439. II. 244.
— vgl. Jehova.
— Attribute im Allgem. I. 115. 284. 367.
— — Allgegenwart. I. 125. 367. 372. II. 205.
— — Allgenugsamkeit. I. 163. 373.
— — Allmacht. I. 129. 368. 373. II. 53. 206.
(Allherrscher. I. 105. 366.)
— — Allwissenheit. I. 135. 372. II. 54. 207. 350.
— — Barmherzigkeit. I. 155. 285. 370.
Gott, Attribute, Ewigkeit. I. 123. 367. 372. II. 205.
— — Gerechtigkeit. I. 159. 285. 369. 374. II. 55. 209.
— — Gnade. I. 155. 157. II. 210.
— — Güte. I. 154. 159. 285. 369. 374. II. 210.
— — Heiligkeit. I. 148. 369. 374. II. 208.
— — Herrlichkeit. . I. 162.
— — Langmuth. . I. 155.
— — Liebe. I. 155. II. 55. 210 f. 307.
— — — weicht der göttl. Strafgerechtigkeit. . II. 212.
— — Seligkeit. I. 131. II. 205.
— — Treue. I. 153. 285. 374. II. 209.
— — Unsichtbarkeit. . II. 204.
(vgl. Theophanie.)
— — Unveränderlichkeit. I. 125. II. 206.
— — Unvergleichlichkeit. II. 205.
— — Wahrhaftigkeit. I. 153. 285. 374. II. 56. 209.
— — Weisheit. I. 135. 138. 373. II. 207.
— — — hypostatisch gefaßt. I. 395.
— Bezeichnung des theokrat. Königs. . I. 304. 319.
— — des Logos. . I. 401.
— — Mosis bei Philo. I. 466.
— — göttlicher Abgesandten. I. 58.
— — Christi. . II. 279. 301.
Gottes Sohn, so das jüd. Volk. I. 249. 392.
Göttersöhne. . I. 107. 189. 428.
Götter der Nicht-Hebräer. I. 109. II. 203.
— — als Dämonen betrachtet. I. 200. 421. II. 236.
Gottesreich. . II. 108. 283.
— vorbereitende Anstalten (vgl Theokratie.) . II. 287.
— als ein ewiges geschildert. I. 308.
— erwartete Zeichen seiner Ankunft. I. 324.
— durch Joh. den Täufer verkündigt. II. 3.
— symbol. die Stiftung Jesu. II. 47. 107.
— bestätigt durch sein Blut. II. 148.
— kein irdisches. II. 116 f. 284.
— gegenwärtiges und zukünftiges. II. 109 f. 142. 284.
— Kampf zwischen Bösem u. Gutem. II. 153. 235.
— Verhältniß zu den frühern theokrat. Formen. . II. 112.

Gottesreich, die früheren Bedingungen aufgehoben. II. 131 f. 335 ff.
— Bedingungen für die Erlangung desselben. . II. 47. 111.
— — Sinnesänderung. II. 133 ff. 336 f.
— — religiös. Vertrauen. II. 137 ff. 338 ff.
— Erwählung der Mitglieder. II. 347 ff.
— Berufung dazu. II. 285. 349 ff.
— äußere Gemeinschaft der Mitglieder. II. 149 ff. 361 ff.
— äußere Zeichen. II. 143 ff. 357 ff.
— Oberhaupt ist Christus. II. 286.
— Endzweck desselben. II. 284.
— Vollendung. . II. 286.
Götzenbilder mit den Gottheiten verwechselt. . . I. 114.
— ihre Entstehung. . I. 371.
Gut, höchstes. . I. 146. II. 82.

## H.

Hades. . I. 204. 429. II. 77.
Handauflegung. I. 262. 270. II. 273.
Hausgötter. . . I. 69.
Hebraismus. . . I. 37.
Heiden, ihre Götter. I. 109. II. 203.
— als ganz ruchlos geschildert. I. 237.
— Ausrottung derselben. I. 286.
— die Scheidewand zwischen ihnen u. den Juden aufgehoben. II. 326. 335.
Heiland als Bezeichnung Gottes. II. 210.
— — — des Messias. I. 502.
Heilige. . I. 149. 190. 411.
Heiligthum, Einheit desselben. I. 75.
Heiligung. I. 374. II. 209. 274.
Helleniſten. . . I. 353.
Henoch. . . . I. 208.
Herz und Nieren. . I. 137. 201.
Herzenskündiger. . II. 207.
Heuchelei bes. hervorgehoben. II. 82.
Hierarchie im mos. Institut. I. 65.
Himmel, neuer. . I. 326. 510.
— Versetzung der Frommen dahin. I. 208.
— ist s. v. a. Gott. . I. 366.
Himmelreich. I. 367. 507. II. 24. 108. 283 ff.
Himmelwesen. . . I. 188.
— im Rathe Jehova's. I. 106. 188.
Hoherpriester. . . I. 277.
— Herrscherwürde. . I. 474.
— — erblich. . . I. 475.
— als theokrat. Mittler. I. 279.
— weissagend. . I. 470.
Hoherpriester, so bei Philo der Logos. I. 404.
— Christus. II. 266. 299. 328.
Hölle. . . . II. 160.
Höllenfahrt des Messias. I. 506.
— Christi. . . II. 306.
Hypostasen der göttl. Natur. I. 363.

## J.

Ideal-Welt bei Philo. . I. 383.
Jehova, symb. als Eheherr. I. 247. 472.
— — als Hirt. . I. 323.
— — als Vater. I. 248. 394. 472.
— — als König. I. 252. 472.
— — — himml. Rathsversammlung um ihn. I. 192. 412.
— — Bewohner des Zion. I. 267.
— gesetzwidrige Verehrung desselben. I. 68.
— Land Jehova's. . I. 278.
— Verhältniß zu den Nicht-Hebräern. . . I. 286.
— — zu den Göttern anderer Nationen. . . I. 108.
— sichtbare Erscheinung. I. 258.
Jerusalem, neues. . I. 510.
Immanuel. . . . I. 315.
Indifferentismus. . I. 292.
Inspiration. . . II. 260.
Jobeljahr. . . . I. 272.
Johannes der Täufer. . II. 3.
Johannesjünger. . . II. 8.
Josephus. . . I. 340.
Judas der Verräther. II. 35. 171.
Juden, Name. . . I. 331.
— strenge Absonderung von den Völkern. . . I. 278. 344.
— Rückkehr ins Vaterland. I. 343.
— in Egypten. . I. 353.
— hellenist. u. palästinens. Richtung. . . I. 353. 361.
Jünger Jesu s. Apostel.
— vertrautere. . II. 168.
— Aussendung der siebenzig. II. 173.
Jüngster Tag. . . II. 156.

## K.

Kabbala. . I. 343. 359. 468.
Kinder als Muster. . II. 84.
Kindschaft. II. 87. 113. 211. 265. 319. 339.
Knecht Jehova's. . I. 261. 326.
Knechtschaft der Menschen vor Christo. II. 310.
Könige, die Christen. . II. 285.
Königthum in Israel. I. 74. 280.

## L.

Leben, langes, Lohn der Frommen. I. 208.
— seine Dauer verkürzt. I. 223. 233.
— neues. . . II. 337.
— ewiges. . II. 61. 159. 218.
— seeliges. I. 217. II. 77. 94. 339.
Legalität. . . . I. 240.
Leiden, Besserungsmittel. I. 245. 293. 393. II. 47. 218.
— stellvertretend. I. 84. II. 32.
— wie sie Jesus betrachtet. II. 60 f.
Leviten. . . I. 64. 275 f.
Licht, von Gott. . II. 204. 209.
— von den Christen. . II. 322.
— Bild des Glückes. . II. 212.
Liebe, Forderung des Gesetzes. I. 243 f.
— allgemeine. II. 48. 86. 211.
— — bei den Essäern. . I. 451.
— — nach den einzelnen Aposteln. II. 249 ff.
— — Maaßstab der Beurtheilung beim Weltgericht. II. 157 f.
Liebesmahle. . . II. 360.
Logos. . . I. 143. 397. 399.
— bei Johannes. I. 500. II. 301.
— bei Philo. . I. 400. 418.
— — in Christus. . II. 258.
— als Gott betrachtet. I. 401.
Lohn der Frommen. . II. 159.
Loos, Gebrauch desselben. I. 182.

## M.

Märtyrer. . . I. 32. 178.
Mensch, geistige Beschaffenheit. II. 200. 425.
— sittl. Kraft von Gott. II. 60. 216 f.
— Ebenbild Gottes. I. 221. 439. II. 244.
— Sterblichkeit. . I. 225.
— Vorzüge der ersten. . I. 223.
— Zustand dess. vor der Erscheinung Christi. . II. 288 ff. 310.
— alter und neuer. II. 250. 336.
Menschensohn. . II. 16. I. 482.
Messias, Erwartung im Hebr. I. 304 ff.
— Abkunft. . I. 497. II. 292.
— Bezeichnungen. . I. 480.
— doppelter. . . I. 497.
— Präexistenz. . . I. 502.
— sein Erscheinen durch Engel vorbereitet. . . I. 414.
— Herolde desselben. I. 494. II. 292.
— Reich. . I. 17 ff. II. 507.
— Werk. . . . I. 502.
— als Werkzeug Gottes. I. 509.
— Zeichen seiner Ankunft. I. 491.
Messias, Zeit seiner Ankunft. I. 488.
— göttl. Prädicate beigelegt. I. 309. 481.
— in Christo erschienen. II. 114 ff.
— auch nach den ältern jüd. Lehrern schon erschienen. I. 491. 496.
Michael, Streit mit Satan. II. 222.
Mischna. . . . I. 342.,
Mittler s. Moses, Hoherpriester. Christus.
Molech. . . . I. 79.
Mönchsasketik, Quelle ders. I. 447.
— der Essäer. . . I. 451.
Monotheismus. . I. 60. 89.
— des Abrah., ob völlig rein. I. 57.
Mord. . . . I. 270.
Mosaismus, Entstehung u. Geist desselben. . . . I. 59.
Moses, rel. Bildung. . I. 60 f.
— Prophet. . I. 60. 261.
— Vermittler. . I. 261. 279.
— durch Wunder beglaubigt. I. 263.
— Weissagungen. I. 266. 467.
— schaut die Herrlichkeit des Herrn. I. 262.
— strahlendes Antlitz. . I. 279.
— im Deuteron. als Collectivname. I. 43.
— Herold des Messias. I. 495.
— Hochschätzung bei Philo. I. 466.
Mythus, religiöser. . I. 12. 15.

## N.

Name Gottes—Gott. . I. 164.
Nekromantie. . I. 207. 216.
Neutestamentl. Bücher, wie sie für die bibl. Theol. des A. T. zu benutzen. I. 340.
Noachische Fluth. . I. 231.

## O.

Offenbarung Gottes. . I. 255.
— durch den Geist Gottes. II. 100.
— im A. Test. s. Moses, Propheten.
— — in Schriften gesammelt. I. 345. 465.
— — wie sie Christus betrachtet. II. 89. 117.
— — die Apostel finden darin Beziehungen auf Christus. I. 261.
— durch Christum. . I. 89. 91.
— die frühere mit der christl. übereinstimmend. . I. 288.
— christl. u. jüd. gegenübergestellt. I. 266.

Offenbarung, Allgemeinheit derselben erwartet. . . I. 305.
— durch sichtb. Erscheinungen, Visionen, Traumbilder. I. 258 f.
— durch die Bath-Kol. I. 471.
Opfer. . . . I. 268. 473.
— vorbildliche Bedeutung. II. 329.

## P.

Parabel. . . I. 12. II. 13.
Paradies. . . . I. 244.
— Aufenthaltsort der verstorb. Gerechten. . II. 77. 160.
Parsismus, Einwirkung auf das Judenthum. . . I. 346. 408.
Passahfest. . . . I. 273.
Passahmahl, Bedeutung. II. 146.
Paulus. . . . II. 180 ff.
— Bekehrung. . II. 181. 270 f.
— berufener Apostel. II. 182. 271.
— Bekehrungsreisen. . II. 186.
— Briefe. . . II. 190 f.
— Lehrbegriff. . . II. 198.
Pentateuch. . . . I. 40.
Petrus, berufener Apostel. II. 167.
— hat keinen Vorzug vor den übrigen. . . . II. 150.
— von Paulus getadelt. II. 185.
— erster Wirkungskreis. II. 178.
— Briefe. . . II. 179.
Pharao, Verstockung. I. 123. 184.
Pharisäer. . . . I. 358.
— herrschende Secte. . I. 468.
— sittl. Grundsätze. . I. 448.
Philo. . . . I. 339. 355.
Platon. Philosophie, Einwirkung auf d. Judenth. . . I. 409.
Poesie, seit Samuel. . I. 75.
Polytheismus, Spuren im A. T. I. 57.
— Polemik gegen ihn. . I. 371.
Prädestination. . . II. 349.
Priester. . . I. 64. 275. 474.
— Aufseher der Reinigkeitspflege. I. 476.
— Repräsentanten des göttl. Richterstuhls. . . I. 280.
Priesterherrschaft. . . I. 65.
Priesterliches Volk. I. 252. II. 363.
Propheten. . I. 50. 71. 78. 255.
— Bezeichnungen derselben. I. 71. 261.
— die ältesten. . . I. 71.
— Vermittler der königlichen und Priestergewalt. I. 72. 75.
— so die Stammväter genannt. I. 258.
Propheten. . . I. 60. 261.
Propheten, als Mittler. I. 279.
— verglichen mit den Vätern der Tradition. . I. 356. 470.
— vom Geiste Gottes getrieben. I. 456. II. 259.
— unter Ausländern. . I. 262.
— falsche. . . . I. 266.
— letzte. . I. 345. 456. 466.
prophet. Geist in Christo vollendet. II. 11 f.
Prophetengabe unter den Christen. II. 276.
Prophetenschulen. . . I. 71.
Prophetenweihe. . . I. 262.
Pseudepigrapha. . . I. 341.
Purimfest. . . . I. 475.

## R.

Rechtfertigung. . . II. 317.
Reinheit. . I. 150. 281. 476.
Richter unter dem Volke. . I. 67.
— die Priester als solche. I. 280.
— die Engel. . . I. 413.
— die Frommen. . I. 484.

## S.

Sabbath. . I. 169. 272. 474.
Sadducäer. . . . I. 359.
— Sittenlehre derselben. I. 450.
Sage. . . . . I. 15.
— etymologische. . I. 173.
Salz bei den Opfern. I. 254. 268.
Sammael. . . . I. 507.
Satan. . . I. 240. II. 69.
— Unterschied von Ahriman. II. 71.
— ein gefallenes Wesen. II. 71.
— ob bei der Schlange der Genesis an ihn zu denken. I. 226. II. 232.
— als Verführer. II. 232. 238.
— Menschenmörder. . II. 71.
— symbolische Bedeutung bei Joh. II. 233.
— Besieg. dess. durch den Messias erwartet. . . I. 506.
— sein Reich durch Christum aufgelöst. . II. 70. 234. 311 f.
— die Christen aber seinen Angriffen ausgesetzt. . II. 234 ff.
Schaf, bildl. das israel. Volk. I. 252.
Schatten. . . . I. 214.
— des Todes. . . I. 211.
— König derselben nicht. I. 213.
Schattenreich. . . I. 209.
Schicksal. . . I. 185. 386.
Schlange, beim Sündenfall. I. 225. 420 ff.
— nicht der Satan. I. 226. II. 237.

Schlange, doch in einer Stelle des A. T. der Satan . I. 424.
— u. in der Apok. . II. 232.
Schlangensymbol. . I. 80. 107.
Schöpfung s. Gott.
— s. v. a. Wunder. I. 263. 462.
— aus Nichts. I. 381. II. 214.
Schöpfungssage des Elohisten. I. 167.
— — Grundlage der persischen Kosmogonie. . . I. 176.
— — des Jehovisten. . I. 171.
— — von den Aposteln häufig benutzt. . . . II. 244.
— freie Benutzung beider Mythen. I. 174. 380.
Schutzengel. I. 413. II. 67. 224.
Seegen u. Fluch des Gesetzes. I. 261. 289.
Seele, ihr Sitz im Blute. I. 200. 425.
— Präexistenz im Hebr. nicht. I. 202.
— — im Judaismus. . I. 426 f.
— — in der ägypt. Religion. I. 63.
— Unsterblichkeit, s. diese.
— Trichotomie derselben. I. 425.
Seeligkeit, künftige. II. 160. 219.
— Endzweck des göttl. Reiches. II. 285.
Selbstverleugnung. II. 83. 249. 251.
Sephiroth. . . . I. 406. II. 206.
Septuaginta. . I. 335. 467.
Seraphim. . . . . I. 197.
Sinnesänderung. II. 60. 133 ff. 144. 336.
Sittliche Grundsätze nach dem Pentateuch. . . . . I. 239.
— — nach den übrigen Denkmälern des Hebr. . . I. 243.
— — Keime der reineren des Christenthums. . . I. 246.
— — des Judaismus. . I. 439.
— — der Zeitgenossen Jesu. I. 448.
Siebenzig Jahre des Jerem. I. 317. 482.
Skepticismus. . . I. 297.
Sohn Gottes s. בֶּן־יְהוָה, Christus u. Gott.
Söhne des Teufels. . . II. 70.
Speculation im Judenthum. I. 360.
Speisegesetze. . I. 282. 444. 476.
Stellvertretende Kraft der Sühnopfer. I. 271.
Stephanus. . . II. 243 f.
Sterblichkeit. . . I. 225 ff.
Stern vor der Ankunft des Messias. I. 493.
Stierbild verehrt. . I. 68. 77.
Stimme vom Himmel. I. 471. II. 296.
Strafe, ewige der Gottlosen. II. 157 ff.
Straf-Erlaß. . . II. 314.
Sühne s. Versöhnung.
Sünde, Namen. . I. 239. II. 79.
— Grund derselben. . II. 80.
— Ursprung. I. 224. 441. II. 245.
— wider den h. Geist. II. 102 (161).
— zum Tode. . . II. 221.
— Zurechnung fremder. I. 245.
Sündenfall. . I. 224. II 245.
Sündhaftigkeit, allgem. I. 233. 236. 441. II. 246 ff.
Sündenvergebung im A. T.
— — Bedingungen derselben. I. 244.
— — wodurch bewirkt. I. 444.
— — vom Mess. erwartet. I. 503.
— im N. T. durch die Erlösung. II. 313.
— — durch Jesu Tod. II. 31 f. 128.
— — — — Blut. . II. 148.
— — durch das Versöhnungswerk. II. 318. 330.
— — mit der Taufe in Verbindung gebracht. . . . II. 359.
— — durch die πίστις bedingt. II. 341.
— — Wirkung der Sinnesänderung. . . II. 136.
— wer sie zusichern kann. II. 136 f.
— sie zu ertheilen, den Aposteln zugestanden. . . II. 151.
Symbol. . . . I. 11.
Symbolik bei Moses. . I. 64.
Synagogen. . I. 88. 345. 474.
Synedrium. . . . I. 475.

## T.

Talmud. . . . . I. 342.
Targum. . . . I. 341.
Taufe, auf prophet. Aussprüche gegründet. . II. 4. 143.
— Zeichen der Wiedergeburt. II. 136.
— — der Theilnahme am Reiche Christi. II. 143 ff. 357 ff.
— symbolische Bedeutung. II. 358.
— Kindertaufe. . II. 145. 359.
— Feuertaufe. . . II. 175.
— Taufformel. . . II. 357.
Tempel Jehova's. . . I. 75.
— — zerstört. . . I. 82.
— — neuer. . . I. 473.
Theodicee. I. 83. 178. 185. 291.
Theogonieen. . . . I. 107.
Theokratie. . . I. 14. 255.
— bei Mose. . . . I. 64.
— bis zum Exil. . . I. 67 ff.
— während des Exils. . I. 84.
— Ideal derselben. . I. 82.

Theokratie, theokratische Hoffnungen im Hebr. . I. 300 ff.
— — — nach dem Exil. I. 479.
vgl. Gottesreich.
Theophanie, eigentliche. . I. 258.
— symbolische bei Mose. I. 262.
— von Josephus in Angelophanie verwandelt. . . I. 415.
Therapeuten. . . I. 451.
Tod, durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen. I. 431. 441.
— Strafe der Sünde. I. 225. II. 246.
— — als solche aufgehoben. II. 315. 329 f.
— Heimkehr ins Vaterhaus. II. 48.
— doppelte Bedeutung bei Paulus. II. 246.
— personificirt. . II. 232. 237.
— der zweite. . . I. 510.
— Mittelzustand bis zur Auferstehung. . . I. 434 ff.
Todesarten des Gerechten und des Bösen. . . . I. 211.
Todte, ihr trostloser Zustand. I. 215.
— glückl. Zustand der gerechten. I. 431.
— ihr Zustand nach Christi Lehre. . II. 77.
— Verbindung mit den Lebenden. I. 216.
— Sühne für sie. . I. 434.
— Trauer um sie. . I. 206.
Todtenbeschwörung. . I. 216.
Todtendienst. . . I. 206.
Todtenerweckung. . I. 217.
Tradition. . . . I. 468.
Träume. . . . I. 259.
Tugend. . . I. 240. 440 ff.

## U.

Uebel, moralische, ob auf Gott zurückzuführen. . I. 184. II. 217.
— physische von Gott. I. 114. 183. II. 217 f.
Unglaube. . . . II. 60.
Unreinheit. . I. 281 f. 476.
Unschuld, Stand der. . I. 224.
— Verlust derselben. . I. 227.
Unsterblichkeit. . . II. 88. 240.
— im strengen Sinne nur Gott zukommend. . . II. 205.
— Ebenbild Gottes. . I. 439.
— sittl. Grundlage . II. 250.
— dieser Glaube im Pentateuch unbenutzt. . . I. 204.
— Spuren im Volksglauben. I. 206. 293.
Unsterblichkeit, geringe Anfänge während des Exils. . I. 220.
— im Judenthume. . I. 427.
— im Christenth. s. Auferstehung, Leben u. Seeligkeit.
Unterwelt. . . . I. 209.
Urim u. Thummim. . I. 277.

## V.

Verdammniß, ewige, ihr fallen die Nichtchristen nicht anheim. II. 142. 356.
Vergeltung. I. 179. 204. 288. 299. 386. 392. 431. 479. II. 61. 113.
— zukünftige. . . II. 218.
— — nach Graden. . II. 159.
Verhängniß. . . I. 389.
Versöhnung, wie man ihre Bewirkung sich dachte. I. 270. 504. II. 329.
— Grundlage derselben. II. 31. 48. 327 ff.
— ein Werk der göttl. Liebe. II. 317.
vgl. Christus.
Versöhnungstag, großer. I. 269.
Vertrauen, religiöses. . II. 137.
— bedingt das göttliche Wohlgefallen. . . . II. 251.
Verwünschungsformeln, wie sie zu betrachten. . . . I. 244.
Verzeihung, Geneigtheit dazu. II. 87.
Vision. . . . I. 88. 259.
Volk, Versammlet werden zu seinem V. . . . . I. 209.
— Begriffe dess. auf Gott übergetragen. . . . I. 151.
Volksglaube im N. T. meist pharisäische Meinungen. . I. 435.
Völker, heidnische, ihr Abfall von Gott. . . . II. 288.
Vollendung der jetzigen Weltperiode. II. 376 ff.
Vorherbestimmung. . I. 199.
Vorsehung. I. 165. 177. 385. 478. II. 214.

## W.

Wahrhaftigkeit, strengste, von Christo gefordert. . . . II. 82.
Wahrheit, Erkenntniß derselben. II. 274.
Waschungen. I. 281. 476. II. 4.
Weisheit, Quelle aller Tugend. I. 440.
— personificirt. . . I. 395 ff.
Weissagung, symbolische. I. 12.
— bei dem Elohisten. . I. 250.
— im Judenthum. . I. 459 ff.

Weissagung, Gabe ders. dem Hohenpriester beigelegt. . I. 470.
Welt, Umschreibung des Begriffs. I. 106. 165. II. 213.
— Schöpfung ꝛc. s. Gott.
Welt-Ende. . I. 510. II. 369 ff.
Weltgericht. . . . I. 509.
Weltordnung, moral. I. 146. 185. 385.
Werkheiligkeit. I. 287 f. 444. 450. 472. II. 86. 251.
Wiedergeburt. II. 134 ff. 249. 336.
— Bad der W. . II. 358.
Wille im Menschen. . I. 145.
— — unter Gottes Einfluß. I. 183.
Willensfreiheit. . I. 440. II. 87.
Wochenabtheilung. . I. 169.
Wolken- und Feuersäule. I. 268.
Wort Gottes. . . I. 147.
— — schöpferisches. . II. 213.
— — s. v. a. Gott. I. 406. 500. s. Logos.
Wunder. I. 13. 263. 315. II. 27. 119.
Wunder, in der Vätergeschichte nicht. I. 259.
— zuerst bei Moses. . I. 263.
— nur in negativer Hinsicht beweisend. . . . I. 265.
— im Judaismus. I. 385. 458 ff.
— der Zeitgenossen Jesu. I. 462.
— Jesu. . II. 25 ff. 43 f.
— Jesu Ansicht davon. II. 119 f.
Wunderkräfte, den Aposteln mitgetheilt. . . . II. 173.
Wüste, Aufenthaltsort von Spukgestalten. . . . I. 199.

## 3.

Zeichen s. v. a. Wunder. I. 13. 264. 315. II. 27. 119.
Zeloten. . . II. 170. 181.
Zendschriften. . . . I. 348.
Zorn Gottes. I. 373. II. 209. 318.
Zufall. . . . . I. 402.
— auf Gott zurückgeführt. I. 182. II. 59.
Zurechnung Gottes. . I. 245.

# Druckfehler.

## Im ersten Theile.

Vorr. S. VI. Z. 1. hinter wir setze: für.

| S. | Z. | |
|---|---|---|
| 9 | 17 v. o. | für anschließt l. anschließen. |
| 12 | 18 v. o. | f. Anschaungen l. Anschauungen. |
| 27 | Note. | ist für 1819 und 1830 zu lesen 1818 und 1831. |
| 52 | 14 v. u. | f. Kap. XXIV—XXV lies Kap. XXIV—XXXV. |
| — | 11 v. u. | f. Kap. XXXIV—XXXIX lies Kap. XXXVI—XXXIX. |
| 57 | 10 v. u. | f. diese l. dieser. |
| 64 | 4 v. u. | f. In l. Ihn. |
| 67 | 6 v. u. | f. Sittlichkeit l. Sinnlichkeit. |
| 74 | 19 v. u. | f. dennoch l. demnach. |
| 76 | 1 v. o. | f. indm l. indem. |
| 84 | 13 v. u. | f. derselben l. desselben. |
| 87 | 18 v. u. | f. welche l. welches. |
| 98 | 4 v. u. | f. יְהוֹה l. יְהֹוָה. |
| 100 | 8 v. u. | f. die Götter l. den Göttern. |
| 101 | 15 v. u. | f. ἑρμενείας l. ἑρμηνείας. |
| 103 | 8 v. o. | f. in l. im. |
| — | 4 v. u. | l. אֱלֹהִיקְ. |
| — | 1 v. u. | f. angehörige l. angehöriger. |
| 104 | 1 v. o. | f. Johova l. Jehovaz so auch S. 109. 4 v. u. und 306 13 v. u. |
| 105 | 11 v. u. | f. später l. spätere. |
| 107 | 6 v. u. | f. ihre l. durch ihre. |
| 123 | 8 v. o. | f. אֱלֹהֵי l. אֱלֹהִי. |
| | | f. בֵּשֶׁר l. חַי. |
| 128 | 16 v. u. | ist nämlich zu streichen. |
| 130 | 1 v. u. | παρὰ. |
| 135 | 19 v. o. | f. Allmacht l. Allwissenheit. |
| 136 | 22 v. u. | f. den Hiob l. dem Hiob. |
| 137 | 9 v. u. | f. Wesen l. Wissen. |
| 139 | 2 v. o. | f. beschränkten l. beschränktem. |
| 141 | 2 v. o. | f. denselben l. dieselben. |
| 144 | 17 | f. לְעוֹלָם l. לְעוֹלָם. |
| 149 | 7 | f. יוֹשֵׁב l. יוֹשֵׁב. |
| 150 | 2 v. o. | ist der zu streichen. |
| 155 | 5 v. u. | f. οἰκτιρμοὶ l. τὰ σπλάγχνα. |
| 156 | 1 v. o. | f. an l. in. |
| 163 | 17 v. u. | f. גֹּדֶל l. גֹּדֶל. |
| 167 | 9 v. u. | f. Sterne l. Sternen. |
| 196 | 9 v. u. | f. würden l. wurden. |
| 210 | 12 v. o. | f. ich l. sich. |
| 223 | 3 v. o. | f. εἴκων l. εἰκών. |
| 240 | 8 v. u. | f. Volks l. Volks. |
| 254 | 14 v. o. | ist und vor gegen zu streichen. |
| 257 | 6 v. o. | f. Sara l. Sarai. |
| 260 | 2 v. u. | vor eine setze in. |

| S. | Z. | |
|---|---|---|
| 261 | 8 v. u. | l. הָאֱלֹהִים. |
| 270 | 11 v. o. | f. entſcheidenſten l. entſcheidendſten. |
| 271 | 10 v. o. | f. *ἀποτροπαῖα* l. *ἀποτρόπαια*. |
| — | 20 v. o. | iſt die zu ſtreichen. |
| 280 | 12 v. o. | f. *κυρίον* l. *κυρίου*. |
| 292 | 4 v. u. | f. §. ſetze Vs. |
| 315 | 20 v. o. | f. Davidide des Meſſias l. Davidide, der Meſſias. |
| 319 | 10 v. u. | f. Pracht l. Recht. |
| 350 | 1 v. o. | f. dem l. den. |
| 367 | 5. 6. v. o. | f. *βασιλεῖα* l. *βασιλεία*. |
| — | 14 v. o. | f. c., l. b., |
| 368 | 1 v. o. | f. *τον* l. *τὸν*. |
| — | 10 v. u. | f. *ἀρχη* l. *ἀρχὴ*. |
| — | 4 v. u. | f. *μακάρια* l. *μακαρία*. |
| 376 | 18 | f. *αἴων* l. *αἰών*. |
| 382 | 15 | f. der vier l. die vier. |
| 392 | 15 | f. des l. der. |
| 399 | 16 v. o. | f. *ο* l. *ὁ*. |
| 404 | 11 v. u. | fehlt nach *ἐπιστήμη* das Wort herrührt. |
| 409 | 15 v. u. | f. über l. aller. |
| — | 12 v. u. | f. Philoſophi l. Philoſophie. |
| | | f. der l. in der. |
| 413 | 14 v. u. | f. *ἔθνων* l. *ἐθνῶν*. |
| 414 | 13 v. u. | f. geſorgt l. geſagt. |
| 421 | 3 v. o. | f. friedſelig l. feindſelig. |
| 440 | 3 v. u. | f. er ſich l. er ſie ſich. |
| 446 | 18 v. u. | f. jene l. jede. |
| 462 | 10 v. o. | f. und l. der. |
| 467 | 18 v. o. | f. *ἑταῖρου* l. *ἑταῖροι*. |
| 469 | 2 v. u. | f. Kirchenfaſſung l. Kirchenverfaſſung. |
| 487 | 10 v. o. | f. IV. ſetze d.) |
| 488 | 16 v. u. | f. welches l. welchen. |
| 495 | 2 v. u. | f. *υἱος* l. *υἱὸς*. |
| 507 | 6 v. o. | f. קוֹמוּקָטוֹר l. קְתוּמוּקָטוֹר. |

## Im zweiten Theile.

| | | |
|---|---|---|
| 6 | 12 v. o. | f. dem l. den. |
| 13 | 2 v. o. | f. vergeſſen l. vergoſſen. |
| 26 | 12 v. u. | f. nach l. noch. |
| 27 | 4 v. u. | f. wieterer l. weiterer. |
| 67 | 15 v. o. | ſtreiche in vor innigſten. |
| 70 | 1 v. o. | f. *ἡ* l. *ὁ*. |
| | 9 v. u. | f. *βασιλεῖα* l. *βασιλεία*. |
| 71 | 5 v. o. | f. VII. l. VIII. |
| 87 | 15 v. o. | f. welchem... den l. welchen... die. |
| 94 | 7 v. u. | fehlt nach wurde: I) |
| 111 | 3 v. u. | f. für ein u. ſ. w. l. zu einem ewigen, ſeligen Leben. |
| 113 | 12 v. o. | f. ſtellt l. ſtellte. |
| 147 | 17 | f. paläſtinenſiſchen l. paläſtinenſiſchem. |
| 151 | 6 v. u. | f. Gebot l. Gebet. |
| 160 | 3 v. u. | l. מִשְׁתֶּה. |
| — | 2 v. u. | f. IX, 9 l. IX, 18. |
| 170 | 7 v. u. | f. *ζελωτὴς* l. *ζηλωτης*. |
| 174 | 10 v. u. | f. Zwölzahl l. Zwölfzahl. |
| — | 5 v. u. | f. iſt noch zu ſtreichen. |
| 175 | 3 | f. *δαιμεριζόμεναι* l. *διαμεριζόμεναι*. |
| — | 18 v. u. | l. *τὸν*. |

| S. | Z. | |
|---|---|---|
| 183 | 3 | f. beauftragten l. beauftragte. |
| 189 | 2 v. u. | f. beſten l. beſtem. |
| 205 | 14 v. u. | f. αἰῶνων l. αἰώνων. |
| 209 | 13 v. u. | f. das l. daß. |
| 226 | 16 v. o. | l. διὰ. |
| — | 20 v. o. | f. ὄφθη l. ὤφθη. |
| 255 | 1 v. u. | f. den l. dem. |
| 257 | 6 v. o. | f. πνεῦματος l. πνεύματος. |
| 260 | 15 v. u. | f. λάγια l. λόγια. |
| 262 | 5 v. u. | f. Taube l. Taufe. |
| 271 | 5 v. o. | f. ἀφορισμένον l. ἀφωρισμένον. |
| 278 | 19 v. u. | f. πνεύμα l. πνεῦμα. |
| 283 | 8 v. o. | f. Entzweck l. Endzweck. |
| 301 | 12 v. o. | f. Präexiſtens l. Präexiſtenz. |
| 311 | 14 v. u. | f. λυτροῦθαι l. λυτροῦσθαι. |
| 324 | 1 | l. κατὰ. |
| 328 | 7 v. u. | f. das l. daß. |
| 333 | 14 v. u. | f. Toden l. Todten. |
| 337 | 1. 2. | l. περιτομὴ. |
| 343 | 6 v. o. | f. im l. in. |
| 348 | 16 v. o. | f. בָּחַר l. בָּחַר. |
| 360 | 15 v. u. | f. ἀνάμνεσιν l. ἀνάμνησιν. |
| 370 | 15 v. u. | für Semikolon ſ. Komma. |

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Coelln, Daniel Georg Conrad,

Biblische Theologen mit einer Nachricht von des Verfassers Leben und Wirken

Bd.: Bd. 2

Leipzig u.a. (1836)

Dogm. 223-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10397786-3